El valor ético de la afectividad

Estudios de ética fenomenológica

Mariano Crespo

EDICIONES UC

El valor ético de la afectividad

Estudios de ética fenomenológica

Mariano Crespo

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
VICERRECTORÍA DE COMUNICACIONES Y EDUCACIÓN CONTINUA
ALAMEDA 390, SANTIAGO, CHILE

EDITORIALEDICIONESUC@UC.CL
WWW.EDICIONES.UC.CL

EL VALOR ÉTICO DE LA AFECTIVIDAD.
ESTUDIOS DE ÉTICA FENOMENOLÓGICA
MARIANO CRESPO SESMERO

© INSCRIPCIÓN N° 217.932
DERECHOS RESERVADOS
JUNIO 2012
ISBN N° 978-956-14-1266-8

DISEÑO: TRINIDAD MONTERO BELLALTA
FOTOGRAFÍA DE PORTADA:
JAN VAN EYCK, RETRATO DE GIOVANNI ARNOLFINI Y SU ESPOSA
IMPRESOR:
SALESIANOS IMPRESORES

CIP-PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

CRESPO, MARIANO.
EL VALOR ÉTICO DE LA AFECTIVIDAD :
ESTUDIOS DE ÉTICA FENOMENOLÓGICA / MARIANO CRESPO.
1. FENOMENOLOGÍA.
2. ÉTICA.
I. TIT.
2012 142.7+DDC22 RCAA2

El valor ético de la afectividad

Estudios de ética fenomenológica

Mariano Crespo

A Leti con amor y agradecimiento

ÍNDICE

Presentación 11

Los orígenes de la fenomenología de la conciencia emotiva 15

El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler 25

La razón como motivo ético fundamental en el pensamiento de Edmund Husserl 39

Un capítulo de la fenomenología de la razón emotiva. el análisis de las disposiciones de ánimo según Alexander Pfänder 51

Sobre las disposiciones morales de fondo 67

Prolegómenos a una fenomenología de la compasión 85

Responsabilidad compartida y solidaridad ante los valores 99

Filosofía del amor 115

El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte 133

Un rendimiento teológico de la fenomenología. La *theology of disclosure* de Robert Sokolowski 147

Bibliografía general 159

PRESENTACIÓN

Una cierta tradición filosófica ha considerado que el mundo de lo que muy generalmente podríamos denominar "afectividad" no tiene relevancia ética alguna. Ello se debería o bien a que en ese ámbito de la existencia humana no hay regularidad alguna o bien a que las leyes que rigen el mundo expresan meras regularidades empíricas y, por tanto, contingentes. Todo aquello que escape al control directo de nuestra voluntad no tendría, propiamente, cabida en la ética. En este orden de cosas, uno sólo sería plenamente responsable de lo que libremente realiza, a saber, de las acciones mandadas por su voluntad. Dicho de otro modo, la calidad moral de las personas dependería por completo de la medida en que sus acciones sean conformes con las normas que se consideran válidas. Sin embargo, esta idea es, a mi juicio, muy engañosa. Lo es porque hay muchos otros aspectos de la vida de las personas que, aunque no tan directamente como las acciones voluntarias, dependen en alguna medida de su libertad. Relacionado con esto ha sido Franz Brentano quien en *El origen del conocimiento moral* ha fijado que una de las metas de la filosofía moral es dar "algún tipo de participación en los fundamentos de la moral" sin por ello caer en el subjetivismo ético. De muy diversas formas, Brentano está en el origen de lo que podríamos denominar una recuperación fenomenológica del mundo de los sentimientos o de la afectividad para la ética. Se trata, en última instancia, de la apertura al ámbito del análisis fenomenológico del campo de lo que me atrevería a llamar "razón afectiva". Uno de los primeros capítulos de esta "crítica de la razón afectiva" o fenomenología de la conciencia emotiva es el estudio de sus actos. ¿Cuál es la naturaleza de este peculiar tipo de actos emotivos que parecen estar en la base de la vida moral de las personas? ¿Se trata, este, de un mundo dominado por el caos y, por tanto, carente de relevancia filosófica o, por el contrario, existe una cierta "lógica de la afectividad" como Pascal defendía con su *logique du coeur*?

Estas y otras preguntas relacionadas están en la base de los trabajos que presento en este volumen. Ellos constituyen, desde una perspectiva fenomenológica, investigaciones particulares enmarcadas dentro del problema general de la relevancia moral de las emociones y afectos. El origen remoto de estas es doble: por un lado,

un libro dedicado al tema del perdón, el cual constituyó mi tesis de habilitación al profesorado y, por otro lado, un proyecto, financiado por Fondecyt, titulado "Las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*). Un análisis fenomenológico de su estructura intencional y de su relevancia moral", aprobado para el periodo 2006-2008. En ese proyecto se identificaron dos "niveles" de análisis fenomenológico. Mientras que el primero de estos niveles, en el cual se desarrollan las consideraciones efectuadas por Alexander Pfänder, mostraría la existencia de una multiplicidad de *Gesinnungen* en cuanto vivencias de carácter disposicional que fluyen desde un sujeto a un objeto (personal o no), el segundo nivel de análisis –representado por Max Scheler– tiene que ver más bien con una suerte de dirección de valor fundamental de nuestro amar y odiar, de nuestro preferir y postergar. El análisis de las diversas variantes de *Gesinnungen* efectuado por Pfänder no mostró que estas se acercan y alejan del centro de la conciencia. Ello me llevó a preguntarme por el poder del sujeto con respecto a estas vivencias.

En este orden de cosas, uno de los aspectos más interesantes del desconocido análisis de Pfänder es haber mostrado que el sujeto psíquico posee una cierta extensión de diferentes "lugares" (*Stellen*). Estos lugares no están todos en el mismo orden, sino que hay uno de ellos que es el centro psíquico de la totalidad de los otros lugares. Este centro psíquico es al que Pfänder llama yo-sujeto central (*Ich-Zentrum*) y a la totalidad de los otros lugares o "capas" del sujeto psíquico se le denomina sí mismo (*Selbst*) o yo voluminoso. Los movimientos anímicos (no solamente las *Gesinnungen*) –como señala Ferrer[1]– se disponen "por referencia al yo central, que hace de punto medio para situar aquellos movimientos". Es precisamente desde esta centralidad del yo, el cual toma una u otra posición en relación con las disposiciones de ánimo desde donde, se hace posible una consideración ética. Ahora bien, ya se trate de una multiplicidad de disposiciones de ánimo o de una disposición de ánimo fundamental a través de la cual el yo central "dispone" a las *Gesinnungen* y al resto de los "movimientos anímicos" la pregunta central que aquí se plantea es, precisamente, la de la naturaleza de estos "movimientos anímicos".

Todo lo dicho sustenta la idea básica que ha orientado las investigaciones cuyos resultados aquí se presentan, a saber, razón y amor –en cuanto disposición afectiva fundamental– constituyen los dos motivos éticos fundamentales. La vida ética de las personas no puede consistir simplemente en un esfuerzo por adecuar esta a los principios formales de la razón. De su individualidad personal, del centro personal de aquello que le constituye como la persona que es, surge su tarea moral específica. Así, en un manuscrito citado por Ulrich Melle[2], Husserl sostiene que se trata de un yo con niveles de profundidad, un yo con un "centro profundo", el centro de su

1 Ferrer, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, pág. 62.
2 Cf. Melle, U., "Husserls Personalistische Ethik".

amor personal con y en el que sigue una llamada, una vocación. Mi peculiaridad personal se expresa, en el sentido más profundo y propio, en el tipo, intensidad y direcciones de mi amor. *Amor meus, pondus meus.*

La idea de recopilar aquí una serie de artículos dentro de la temática general mencionada, tiene que ver con el hecho de que, aunque casi todos han surgido como fruto de mi actividad investigadora en Chile, gran parte de ellos han sido publicados en otros países. A ello se añade el que algunos han sido fruto de proyectos de investigación financiados por Fondecyt o por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Tengo, pues, una cierta "deuda" con el país que, desde hace siete años, me ha acogido. Pienso que este tipo de trabajos pueden ser del interés no sólo del público especializado, sino de todos aquellos que se pregunten por el valor ético del mundo de los afectos y de las emociones.

No quiero dejar pasar la ocasión de agradecer a las instituciones y a las personas que han contribuido al surgimiento de los trabajos que aquí se presentan recolectados. En primer lugar, a la Pontificia Universidad Católica de Chile y, más específicamente, a su Instituto de Filosofía. A través de diversos proyectos de investigación financiados por su Vicerrectoría Académica algunos de estos trabajos han podido ver la luz. Es el caso, por ejemplo, de los artículos dedicados a la fenomenología de la compasión y a la responsabilidad compartida y la solidaridad ante los valores. También agradezco a Fondecyt por haber apoyado esta línea general de investigación mediante la financiación de tres proyectos. Mi agradecimiento se extiende también a las revistas que han autorizado la impresión de mis trabajos en este volumen y a un evaluador anónimo, por su cuidadosa lectura del manuscrito y por sus valiosas sugerencias.

La investigación de estos años ha sido apoyada por algunas personas con las que he contraído una deuda afectiva muy grande. En primer lugar, quisiera mencionar a Miguel García-Baró, Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Su estímulo y ejemplo han sido decisivos para mí. Un agradecimiento especial a mis colegas y alumnos del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre ellos quiero mencionar a los dos decanos que en estos años me han brindado su apoyo, a saber, los profesores Luis Flores y Mariano de la Maza. De una forma u otra, ellos siempre han estimulado mi investigación. Por último, he de agradecer el apoyo explícito de Leticia, mi esposa, y el implícito de mis hijos, Pablo, David, Gabriel y María. Estos trabajos han tomado parte del tiempo que a ellos les correspondía. Ellos me han enseñado –de modos muy diversos– que la filosofía es, en una gran medida, una tarea *cordial*.

Mariano Crespo
Pontificia Universidad Católica de Chile
Mayo 2012

Los orígenes de la fenomenología de la conciencia emotiva[1]

I

El 3 de mayo de 1917 Edmund Husserl imparte su primera lección en la Universidad de Friburgo. En dicha lección, titulada "La fenomenología pura, su ámbito de investigación y su método"[2], el filósofo germano plantea la necesidad de una profunda renovación de la filosofía europea de su tiempo. Frente a las *Renaissance-Philosophien* (neokantismo, neohegelianismo) que intentan reformulaciones de sistemas filosóficos ya "construidos" y frente a las distintas formas de fenomenismo empirista que niegan la objetividad del conocimiento, la fenomenología surge como una "filosofía completamente originaria", una "nueva ciencia fundamental", una ciencia estricta y de una extensión infinita. No se trata aquí de un conjunto de proposiciones y verdades filosóficas en las que todo el que se dice "fenomenólogo" ha de creer a pies juntillas, sino, más bien, de un modo del filosofar que difiere de la forma habitual de tratar con las cosas y de la forma en que trabajan con ellas las ciencias fácticas. El punto de partida de este método son, por consiguiente, los datos de la experiencia y no las teorías acerca de estos.

Pues bien, fue justamente esta forma de entender la filosofía, plasmada por primera vez en las *Investigaciones Lógicas,* la que atrajo a una serie de pensadores alemanes, gran parte de ellos discípulos del psicólogo muniqués Theodor Lipps, a desplazarse desde la capital de Baviera a Gotinga, ciudad en la que Husserl era profesor desde el semestre de invierno de 1901-1902. A este círculo de Múnich pertenecían, entre otros, autores como Adolf Reinach[3], Johannes Daubert, Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand, Moritz Geiger, Theodor Conrad y Hedwig Conrad-Martius. Los primeros de estos filósofos que llegaron a Gotinga fueron Reinach y Daubert (semestre

1 Conferencia pronunciada el 2 de julio de 2009 en el Congreso Internacional "Las raíces de Europa" organizado por el Instituto de Filosofía "Edith Stein" de Granada (España). Texto inédito.

2 "Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode. Freiburger Antrittsrede" en: Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921),* págs. 68-81.

3 Cf. Reinach, A., *Teoría del juicio negativo,* del mismo autor, *Los fundamentos a priori del Derecho civil.*

de verano de 1905). Posteriormente se incorporaron Conrad (1907) y Hildebrand (1909). Más tarde, dos autores no procedentes del círculo de Lipps en Múnich se convirtieron en miembros importantes de este grupo. Me refiero al filósofo polaco Roman Ingarden y a Edith Stein.

En torno a 1907 estos estudiantes forman la "Sociedad Filosófica de Gotinga", presidida por Theodor Conrad, la cual solía reunirse una vez a la semana, fuera de las salas de clases, para discutir y leer artículos[4]. Fueron precisamente las sesiones de esta sociedad el marco en el cual Max Scheler, en 1911, impartió una serie de lecciones de cuyo hondo impacto en su audiencia da testimonio Edith Stein en su autobiografía.

Como es sabido, para estos autores, la fenomenología significaba algo diferente de lo que, a partir de 1905 y sobre todo de 1913 (año de publicación del primer volumen de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*), significaba para Husserl. Los problemas que la teoría de la intencionalidad presentada en las *Investigaciones lógicas* suscitaron, habían llevado a su autor a sostener que el ámbito de la conciencia y de sus ingredientes es un ámbito de certidumbre inequívoca. La tarea de la fenomenología consistiría, pues, en explorar esta región de la conciencia pura.

En este orden de cosas, no fue propiamente el descubrimiento de la problemática de la constitución la que originó el alejamiento de los filósofos del círculo de Gotinga de su maestro, sino una determinada interpretación de esta. Edith Stein se refiere a este punto:

> [Lo que] "extrañó en el propio círculo de amigos y discípulos de Husserl era una consecuencia –a nuestro modo de ver innecesaria– que él sacó del hecho de la constitución: si determinados procesos regulados de la conciencia llevan a que al sujeto se le presente un mundo objetual, entonces el ser objetual significa (...) nada más que el ser dado para una conciencia de tal y tal manera, más precisamente: para una mayoría de sujetos que se hallan en una comprensión recíproca y en un intercambio de experiencias"[5].

La interpretación de la constitución parece, pues, ser el punto en el cual los caminos del fundador del método fenomenológico y de sus discípulos de Gotinga se separan. Sin embargo, en este trabajo no quisiera entrar en una discusión detenida de este aspecto tan interesante. Otros lo han hecho con mayor solvencia[6]. Quisiera tan sólo decir que comparto la opinión de Walter Biemel, el cual, en su conocido

4 Cf. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.*

5 Stein, Edith, *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, págs. 10ss.

6 Cf. Sepp, H. R., "La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico", pág. 713, y, sobre todo, Teruel, P. J., "Edith Stein y el problema de la *Konstitution*".

artículo "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl"[7], apunta a la poca frecuencia con la que se ha intentado captar la coherencia interna del pensamiento del fundador de la fenomenología. Según Biemel, se impone una consideración genética de la fenomenología que busque no solamente las significaciones establecidas, sino también el proceso de su establecimiento. El hilo conductor de este proceso es la idea de que para iluminar la esencia de una cosa es necesario remontarse al origen de su significación en la conciencia y a la descripción de este origen.

Sin embargo, y dado que en otro lugar[8] me he referido con cierto detenimiento a este punto, no quisiera entrar aquí en este tipo de cuestiones epistemológicas. Lo que aquí me propongo es ofrecer un esbozo de análisis de las relaciones entre el pensamiento de Edmund Husserl y el de algunos de sus discípulos de Gotinga desde una perspectiva diferente. Me refiero a la Ética y, más en concreto, a la relevancia de lo que podría denominarse una "fenomenología de la razón emotiva". Dentro de los límites de este texto, quisiera mostrar que los análisis de la esfera emotiva o afectiva –especialmente la idea de que en esta existe una legalidad *a priori*–, que se encuentran en gran parte de los miembros del círculo de Gotinga, pudieron haber sido inspirados por el mismo Husserl. Piénsese, por ejemplo, en la importancia que las respuestas afectivas en cuanto "voces de nuestro corazón" tienen en la Ética de Hildebrand o en los detenidos análisis que Pfänder ofrece de las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*)[9]. Pues bien, el estudio de los actos emotivos (*Gemütsakte*) y de su relevancia para la Ética está precisamente en el centro de la concepción temprana de la Axiología y de la Ética contenida en las lecciones sobre temas éticos impartidas por Husserl durante sus años de permanencia en Gotinga y que, con certeza, algunos de los miembros de la Sociedad Filosófica de esta ciudad escucharon. Los escritos de Edmund Husserl correspondientes a esta época, muestran una intelección fundamental, de clara inspiración brentaniana, a saber, que "nuestra aspiración y acción se hallan fuertemente determinadas por el sentimiento"[10]. Dicho con otras palabras, Husserl considera que una auténtica teoría de la razón ética requiere un detenido estudio de la vida emotiva y volitiva[11].

En lo que sigue quisiera referirme, en primer lugar, al marco teórico en el que surge –precisamente en la época de Gotinga– la preocupación husserliana por el análisis fenomenológico de la conciencia emotiva. En segundo lugar, aludiré al estatuto que un análisis tal tendría como disciplina filosófica. Para ello me serviré de algunos manuscritos inéditos de uno de los representantes más destacados de la fenomenología

7 Cf. Biemel, W., "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl.

8 Cf. Crespo, M., "¿Hay una teoría no idealista de la constitución?".

9 Cf. Vendrell Ferrán, I., *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie.* Cf. en este volumen "Un capítulo de la fenomenología de la razón emotiva. El análisis de las disposiciones de ánimo según Alexander Pfänder", págs. 51-65.

10 Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, pág. 69.

11 Cf. *Hua* XXXVII, págs. 195-196.

temprana, a saber, Alexander Pfänder. En cuarto y último lugar, aventuraré algunas hipótesis en torno a un importante capítulo de la fenomenología de la conciencia emotiva en el pensamiento de Husserl que en los últimos años está empezando a descubrirse. Me refiero a la importancia que este autor da al amor. Podría incluso pensarse en una eventual influencia de Scheler, Pfänder y otros autores pertenecientes a la primera generación de fenomenólogos en su propio maestro.

II

La preocupación de Husserl por cuestiones éticas está presente desde el inicio de su actividad docente en la Georg-August-Universität de Gotinga en el semestre de invierno de 1901-1902. Ese semestre dicta una lección titulada "Sobre la libertad de la voluntad" destinada a estudiantes de todas las facultades. Las vacaciones de Pascua de 1902 son dedicadas al estudio de la relevancia moral de los sentimientos. Una de las lecciones que el fundador del método fenomenológico imparte durante el semestre de verano de ese mismo año lleva por título "Cuestiones fundamentales de Ética". En estas lecciones Husserl intenta, por primera vez, el desarrollo crítico y objetivo de la idea de una axiología y una práctica formales. Esta idea constituye uno de los hilos conductores de las lecciones sobre Ética y teoría del valor que Husserl imparte en el semestre de invierno de 1908-1909 y en los semestres de verano de 1911 y 1914 en Gotinga. Como señala Ullrich Melle, editor de estas lecciones[12], en la lección de 1911 Husserl presentó una versión mejorada y ampliada de la primera parte de la lección de 1908/1909 dedicada al paralelismo entre Lógica y Ética, a la axiología formal, a la fenomenología de la voluntad y a la práctica formal. Dado que Dietrich von Hildebrand estudió con Husserl desde el semestre de 1910 a 1911 es muy probable que asistiera a esta lección. En lo que se refiere a las lecciones de 1914, estas comenzaban con una nueva versión de la primera parte de la lección de 1908-1909. Al menos Edith Stein y Roman Ingarden parecen haber asistido a ese curso.

Un aspecto importante de las consideraciones husserlianas sobre cuestiones éticas es en esta época el paralelismo o analogía entre Lógica y Ética[13] o, si se prefiere, entre el "lado" teórico de la razón y el "lado" axiológico-práctico de la misma. Este nos muestra que frente a los actos de la esfera cognoscitiva, de la esfera representativa, nos encontramos con una esfera emotiva o afectiva de la razón en la cual existiría una legalidad *a priori*. En relación con esto, una de las cuestiones centrales que ocupan a Husserl durante este tiempo es si los actos emotivos son actos objetivantes.

12 Melle, U., "Einleitung des Herausgebers" en: Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914), Hua* XXVIII, pág. XIII.

13 A ello me he referido con más detenimiento en mi trabajo "El paralelismo entre Lógica y Ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler" incluido en este volumen.

La quinta de las *Investigaciones lógicas* de Husserl así como varios manuscritos inéditos son claros al respecto: los actos emotivos no son actos objetivantes. La posición de Husserl podría resumirse en estas dos preguntas fundamentales y en sus respectivas respuestas: (A) ¿Necesitan los actos emotivos de la intervención de la conciencia intelectiva para configurar sus correlatos intencionales, los valores, y por tanto, para manifestarse como vivencias intencionales? La respuesta de Husserl a esta pregunta es negativa. (B) ¿Necesitan los actos emotivos de la intervención de los actos de conocer para que puedan presentársenos las cualidades de valor como propiedades objetivas de las cosas? En este caso, la respuesta es positiva. Que la conciencia del sentimiento no sea objetivante quiere decir, sencillamente, que los correlatos intencionales que inmediatamente nos entregan los actos emotivos, a saber, los diferentes rasgos axiológicos, no se nos ofrecen constituidos como objetos. Pero Husserl entiende que para que el correlato intencional de estos actos emotivos –que, según vemos, nos lo entregan inobjetivado–pueda mostrársenos como propiedad axiológica que objetivamente poseen las cosas y los hechos, se necesita la intervención de esta misma esfera cognoscente.

Ahora bien, ¿cuál es, en última instancia, el tipo de intencionalidad de que aquí se trata? Ciertamente, nos encontramos ante una intencionalidad emotiva, diferente a la de los actos intelectivos, pero fundada en la intencionalidad intelectiva (lógico-cognoscitiva). Como ha señalado muy acertadamente Marco Deodati[14], la intencionalidad específica de los actos emotivos es una intencionalidad "fruitiva". No se trata de la intencionalidad "neutral" característica de los actos dóxicos, sino de un tipo peculiar de intencionalidad en la que el sujeto se ve, por así decir, especialmente "implicado" con su correlato. En la conciencia emotiva el sujeto se refiere a la objetividad axiológica en un modo "fruitivo" como no sucede en la intencionalidad estrictamente teórica. A esto mismo se refiere Hildebrand cuando escribe acerca de la "plenitud afectiva" propia de las respuestas afectivas a diferencia de lo que sucede en las respuestas de la voluntad:

> "Mientras las respuestas afectivas son voces de nuestro corazón, mientras en ellas está contenida toda nuestra persona, la voluntad presenta un carácter lineal, unidimensional, que se refiere, desde luego, a toda nuestra persona, pero que en sí mismas es, exclusivamente, una toma de posición de nuestro libre centro personal"[15].

14 Deodati, M., "Intenzionalità emotiva e valore in Husserl".
15 Hildebrand, D.v., *Ética.*, pág. 201.

III

El propio Husserl, aún en el periodo de Gotinga, empezó a experimentar dudas acerca de la determinación meramente formal de la razón axiológica y práctica para el establecimiento de una ética *a priori*. Como señala Melle, Husserl era consciente de que con el paralelismo entre Lógica y Ética y la consiguiente determinación formal de la razón volitiva se había resuelto "sólo una pequeña parte, aunque era la parte más fundamental de una ética científica y, en primer lugar, *a priori*"[16]. Una ética racionalista del imperativo categórico se presenta como una instancia demasiado formal, desconocedora de dimensiones más profundas de la persona. Estas dudas condujeron a Husserl a una nueva orientación en su axiología y ética en el sentido de una limitación progresiva, incluso, de un cuestionamiento del racionalismo ético[17]. Este ideal de la razón sería, en última instancia, demasiado formal y desconocería una dimensión más profunda de la persona: el amor. En el amor la persona sigue su vocación individual, entendida esta como la tarea ética de cada persona, y "abre" sus ojos a nuevos valores subjetivos. Esta crítica al racionalismo del imperativo categórico –señala Melle[18]– estaría en conexión con un cambio en la ontología del ser personal. Esta preocupación por el yo personal va de la mano de la ampliación de los análisis husserlianos desde una fenomenología estática a una fenomenología genética.

El contexto general de estos análisis es el tránsito del yo puro inobjetivable, que se limita a vivir en sus actos, a la persona singular entendida como unidad de determinaciones cualitativas. Este tránsito es efectuado por este (como lo manifiesta por ejemplo *Ideas* II) mediante el recurso a la libre motivación y a los hábitos. Durante los años siguientes a la publicación de *Ideas* I, Husserl concibió, frente al yo estático y, por así decir, "vacío", el concepto mucho más concreto de yo personal en correlación con su mundo circundante. En este orden de cosas, Husserl intenta desarrollar un concepto fenomenológico de la esencia de la persona en el cual esta no es un mero polo de irradiación (*Ausstrahlungspunkt*) de vivencias en el cual no

16 Melle, U., "Husserls personalistische Ethik", pág. 347.

17 "Ich werde wohl die ganze Lehre vom kategorischen Imperativ aufgeben müssen bzw. neu begrenzen. 1) Das *bonum* und *summum bonum* betrachtet nach Seiten der Gutwerte (Güter). Die Gütersphäre hat für mich einen praktisch realisierbaren Teil, mein praktisch bestes 'Gut'. 2) Ist das schon für mich das Gesollte? Könnte es nicht bezweifelt werden, dass das beste praktische Gut das für mich absolute Gesollte ist? Welche Bedeutung hat die Subjektivität des Wollens? Kommt sie nur als objektivierte in Betracht, sofern ich sie nur bewerte nach dem aussersubjektiven Guten, das sie schafft?" (Husserl, E., Ms. F I 40, 12 1b. citado por Melle, "Husserls Personalistische Ethik", pág. 351); "Die Stimme des Gewissens, des absoluten Sollens kann von mir etwas fordern, was ich keineswegs als das in der Wertvergleichung Beste erkennen würde. Was für den Wert vergleichenden Verstand Torheit ist, wird gebilligt und kann zum Gegenstand grösster Verehrung werden" (Ms. AV 21, 122b: citado por Melle, "Husserls Personalistische Ethik", pág. 352).

18 Melle, U., (2004) "Husserls Personalistische Ethik", págs. 327-355.

se manifiesta nada de individualidad, sino un ente con una peculiaridad individual en la cual los actos "dejan huella" (*Einstrahlungspunkt*). Esta peculiaridad individual que distingue al yo se manifiesta en las actitudes del mismo, en sus intereses, en sus motivaciones, en sus opiniones, decisiones, tomas de posición, convicciones, etc. En resumen, el yo no es una noción puramente formal, vacía de contenido. Más bien, está lleno de actitudes, creencias, tiene un carácter hecho de "convicciones" y "habitualidades" que han "sedimentado" en él. Es justamente en este contexto en el que se enmarcan las reflexiones –la mayor parte de ellas contenidas en manuscritos de investigación inéditos– sobre el amor realizadas por Husserl.

Dentro de este contexto general de la ontología de la persona el amor aparece en Husserl como expresión de la individualidad personal y, más específicamente, en conexión con la tarea moral específica o "vocación" (*Berufung*) de la persona[19]. Los análisis acerca de la persona –en los cuales, ciertamente, puede encontrarse la consideración de la individualidad de esta como rasgo característico–, así como los mencionados manuscritos, han llevado a estos autores a hablar de una ética personalista en Husserl e incluso de una influencia en ella de Max Scheler y Alexander Pfänder, entre otros.

En estos manuscritos el amor es presentado como un elemento individualizador de la ley moral y como revelador de deberes subjetivos absolutos. Este último punto es especialmente significativo puesto que pareciera que Husserl defendería una concepción semejante a la de Max Scheler, a saber, que al sujeto moral no sólo se le dan deberes generales comunes a todos los hombres, sino también deberes individuales que le corresponden y le apelan de un modo único dando sentido a su vocación personal.

De un modo semejante a Scheler, Husserl parece defender aquí la idea de que el amor revela los valores que constituyen el núcleo de la tarea ética de las personas. Cito de nuevo un fragmento de uno de los manuscritos:

> "La vida auténtica es por completo vida en el amor, lo cual significa plenamente lo mismo que vida en un deber ser absoluto; lo que yo quiero, lo designo también con las palabras 'debo hacerlo'. Sigo una exigencia. Aquí sigo aquello que me requiere total y personalmente, y esto no es otra cosa que lo que amo en el más profundo sentido, lo que quiero en el más profundo sentido propiamente. De mi parte y tan sólo de mi parte no quiero nada más que lo que yo amo total y personalmente; amor es el volcarse del yo hacia aquello que atrae a este yo de un modo totalmente individual y que cuando él lo hubiera

19 Cf. Vargas Bejarano, J.C., "La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la 'renovación' y ética personal".

> alcanzado sería su plenitud. ¿Pero no puede ser un amor sin actos, si lo bello es para mí aquello hacia lo cual me ofrendo gozándolo y viviendo en el gozo de lo plenificado? ¿No es esto un caso especial del gozo, en el cual éste tiene un carácter del deber ser, como lo mismo plenificado?"[20].

Esta entrega a la realización de la tarea ética individual es garantizada por la creencia en Dios. Dios sustenta cada acto de la vida del sujeto en cuanto fundamento que dirige la teleología que rige a la vida misma y al mundo. En un manuscrito de los años 1924-1927 Husserl escribe lo siguiente:

> "Para poder creer en mí y en mi yo verdadero y (su) desarrollo, debo creer en Dios, y en cuanto lo hago veo la conducción divina, el consejo divino, la advertencia divina en mi vida"[21].

En ese mismo manuscrito, como señala Vargas Bejarano[22], Husserl describe la acción de Dios en el impulso a la realización de la propia tarea ética.

> "Él (Dios) es idea actuante como motivo absoluto de este aspirar ético y a la vez idea actuante del desarrollo que previamente (se realizó) ciegamente, o motivado por valores de un modo parcial. Dios no es más (un) Dios que actúa ciegamente, y donde Dios es siempre la meta consciente, que ha devenido evidente, es también él mismo revelación para un yo individual, la criatura de Dios es plenificada por el amor hacia lo absoluto, hacia Dios, y Dios está con él y en él en un contacto directo Yo-tú"[23].

Por consiguiente, Husserl parece sostener que si no se cree en Dios y en un orden del mundo regido por Él, la tendencia de los sujetos personales a la autoperfección y a la perfección del mundo carecería de sentido.

20 Ms. AV 21, 90 (citado y traducido por Vargas Bejarano, "La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la 'renovación' y ética personal", pág. 89).

21 Ms. AV 21, 24 b-25a.

22 Art. cit., pág. 89.

23 Ms. AV 21, 107b.

IV

En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* Edmund Husserl analizó con detalle cómo esta crisis es fruto de un desarrollo distorsionado de la idea –originariamente griega– de ciencia. Esta distorsión, que no es sino –como el propio Husserl afirma–, la reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos, ha conducido a una amputación de la razón. Una consecuencia de esta amputación es la consideración de que los problemas que no pueden ser estudiados por el método "aséptico" de las ciencias positivas, esto es, por la experimentación, son problemas a-científicos o, en el mejor de los casos, pre-científicos, pertenecientes a la región de lo "incalculable". Todas aquellas vivencias referidas a estas cuestiones se sustraen a la mensurabilidad científica y, por consiguiente, caen fuera del radio de la razón. Algunas de estas vivencias son precisamente las que constituyen la conciencia emotiva. ¿No son las cuestiones sobre las emociones, en general, y el amor, en particular, unas de esas cuestiones "relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana" que requieren "de reflexiones generales y respuestas racionalmente fundamentadas"?[24]

Ante la constatación de esta autolimitación de la razón que tendría lugar en la Modernidad caben en principio dos opciones: o bien un rechazo de plano de las convicciones de esa época mediante una crítica negativa de las mismas, postulando así un regreso al periodo anterior a la Ilustración, o bien una crítica de la Modernidad y de la razón moderna desde su interior reconociendo los elementos positivos que tiene el desarrollo del espíritu moderno. Al mostrar la necesidad de un análisis serio de la conciencia emotiva, Husserl apuesta, a mi juicio, por la ampliación de la razón. Si Europa, como el autor de *La Crisis* afirma, no es sino "unidad de una vida, de un obrar y de un actuar espirituales" presididos por la idea de una ciencia universal y, en definitiva, por la confianza en una razón capaz de conocer la estructura inteligible de la realidad, el estudio riguroso de la conciencia emotiva y, en especial, del amor, constituye, en cierto modo, una apuesta por Europa. En última instancia, como Joseph Ratzinger señaló, "la verdadera razón es el amor y el amor es la verdadera razón. En su unidad son ambos el verdadero fundamento y fin de todo lo real"[25].

24 Cf. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.*, § 2, pág. 4.

25 Intervención de J. Ratzinger en el diálogo con P. Flores d'Arcais en Ratzinger, J. /Flores d'Arcais, P., *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, pág. 18.

El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler[1]

I

No es infrecuente que aquel que se acerque a la Ética tenga la impresión de que en el seno de esta disciplina reina una gran diversidad de posiciones, muchas de ellas diametralmente opuestas. No parece que en ellas se dé la exactitud que sí parece existir en otra disciplina filosófica, a saber, la Lógica. Parece más difícil poner en duda la exactitud de los principios de contradicción, de tercero excluido, etc., que la del imperativo categórico o la del principio de utilidad. Ahora bien, ¿no existiría la posibilidad de que la Lógica "contagiara" su exactitud de algún modo a la Ética? ¿No sería pensable que a la Lógica –entendida, en palabras de Husserl, como una "tecnología del pensar juzgante tendente a la verdad"– correspondiera la Ética comprendida como una "tecnología del querer y del actuar"?[2] ¿No sería posible que la Ética, así entendida, se constituyera en una suerte de ciencia normativa que examinara –al igual que lo hace la Lógica con la corrección de los juicios– los fines humanos e investigara si, por ejemplo, se aspira a ellos como se debe aspirar o si son, en definitiva, dignos de que se aspire a ellos?[3] ¿No existen principios universales, leyes éticas normativas supremas a las cuales todos los fines prácticos hubieran de conformarse del mismo modo que los juicios teóricos lo han de hacer a principios como los mencionados de contradicción o de tercero excluido? ¿No hay normas

1 Texto publicado en García de Leániz, I. editor. *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Ediciones Encuentro, Madrid 2010, págs. 207-224.

2 Husserl, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, pág. 3.

3 Refiriéndose a la Ética, escribe Husserl, al inicio de su *Einleitung in die Ethik*: "Es muss nun, das ist der leitende Gedanke, offenbar eine normative Wissenschaft geben, welche die menschlichen Zwecke in universaler Weise überschaut und sie unter diesem normativen Gesichtspunkt universal beurteilt, mit anderen Worten, danach forscht, ob sie so sind, wie *sie sein sollen*. Sie ist also nicht auf die blosse Tatsachenfrage gerichtet, welche Zwecke und vor allem Endzwecke die Menschen faktisch erstreben, und welche sie in Allgemeinheit als Gattungen oberster Endzwecke betrachten, sondern auf die Rechtsfragen, Wertfragen: Ob so geartetet Endzwecke *erstrebt werden sollen, erstrebt zu werden verdienen*?" (*Hua* XXXVII, pág. 6).

éticas, paralelas a los principios lógicos recién mencionados, cuya violación supusiera para el agente moral el reproche de que ha elegido o hecho lo que no debiera haber elegido o hecho? ¿No existiría, en expresión de Husserl, un *unum necessarium*, que del mismo modo que las leyes de la Lógica regulan el pensamiento teórico, "delineara" la vida éticamente buena de las personas?[4] Relacionado estrechamente con lo que acabo de decir, ¿no podría pensarse que del mismo modo que a la Lógica formal corresponde un sistema de estructuras fundamentales de la conciencia, por tanto, una fenomenología y una teoría del conocimiento formal, de modo análogo correspondiera a la axiología y práctica formales una teoría de la valoración y de la voluntad?

Las cuestiones a las que acabo de aludir no son, ciertamente, nuevas. Constituyen, de alguna forma, "variaciones" de un tema presente desde antiguo en la tradición filosófica occidental, a saber, la coordinación entre las ideas de verdad y bien. Un ejemplo de esta coordinación lo constituye la teoría clásica de las propiedades trascendentales del ente. Como es de sobra conocido, esta teoría interpreta las relaciones entre estas propiedades en términos de "convertibilidad" o intercambiabilidad. *Verum et bonum convertuntur.* Ello no anula la diferencia entre disciplinas filosóficas como la Lógica y la Ética. Estas coincidirían en su alcance irrestrictamente universal, pero divergirían en el modo en el que se refieren a los entes. Mientras que la Lógica se refiere a estos en cuanto objetos de algún tipo de intelección, la Ética alude a ellos en cuanto objetos de la potencia volitiva humana y, al parecer de Husserl, en cuanto objetos de la afectividad.

Por otra parte, hablar de "relación" entre Lógica y Ética podría llevar a pensar que el único modo de entender ésta es, precisamente, en términos de intercambiabilidad o convertibilidad, como si entre ambas disciplinas existiera una suerte de correspondencia biunívoca. No creo que ello sea así. Las preguntas que se formulaban al inicio de este artículo apuntan más bien a un paralelismo entre ambas disciplinas, el cual salvaguarda su autonomía epistemológica. Es precisamente este paralelismo el que está en el origen de las preocupaciones éticas tanto de Max Scheler como de Edmund Husserl.

La raíz de esta preocupación –común a ambos autores– se encuentra, a mi juicio, en la filosofía moral de Franz Brentano. Más en concreto, en el intento de ampliar y corregir dos de las metas que este autor se había fijado en *El origen del conocimiento moral*[5]. Me refiero, por un lado, a la refutación del escepticismo ético mediante una Ética fundada científicamente y, por otro lado y en estrecha conexión con lo anterior, al intento de dar al sentimiento algún tipo de participación en los fundamentos de la moral sin por ello caer en el subjetivismo ético.

4 Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914), pág. 7.

5 Cf. Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.*

El que en la raíz de este interés — por delinear el paralelismo entre Lógica y Ética –compartido por Scheler y Husserl– se encuentre *El origen del conocimiento moral* de Brentano tiene un cierto apoyo cronológico. Ocho años después de la publicación de este opúsculo, en 1897, Scheler defiende en la Universidad de Jena, bajo la dirección de Rudolf Eucken, su tesis doctoral titulada *Contribuciones para la constatación de las relaciones entre los principios lógicos y los principios éticos*[6], en la cual aborda directamente la cuestión del paralelismo entre Lógica y Ética. Es, pues, muy probable que Scheler conociera el escrito de Brentano. En cualquier caso, en su informe sobre la situación de la ética en el tiempo de *Der Formalismus* Scheler se refiere a Brentano como el precedente de una teoría filosófica del valor que supera, por un lado, un relativismo empirista, y, por otro, un formalismo y nomismo "vacíos y alejados de la vida"[7]. Por lo que se refiere a Husserl, él mismo reconoce la "antigüedad" de su interés por el paralelismo entre Lógica y Ética.

Estas consideraciones analogizantes me han conducido hace ya muchos años, incluso antes de mis *Investigaciones lógicas*, al problema de la constitución de una práctica formal. Desde 1902, en mis lecciones de Gotinga, he intentado mostrar que, de hecho, aquí hay un *desiderátum* realmente fundamental, que hay que tomarse en serio y cuyo cumplimiento no es en modo alguno utópico[8].

En resumen, y con independencia de estas cuestiones cronológicas, me interesa poner de relieve que el estudio del paralelismo entre Lógica y Ética pone, tanto a Husserl como a Scheler, tras las huellas de los hechos de nuestra vida emocional. Dicho paralelismo es, en definitiva, expresión del paralelismo entre dos "modos" de la razón, el modo lógico y el modo axiológico y práctico. Este paralelismo hunde, a su vez, sus raíces, en el existente entre los modos fundamentales de actos[9].

---

6 Cf. Scheler, M., "Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien".

7 Cf. Scheler, M., "Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart" "Brentano en las inmediaciones del valor" (en: Palacios, J.M., *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*) pone en cuestión el que este autor defienda una noción de valor objetivo.

8 *Hua* XXVIII, A, I, § 5a, pág. 38.

9 Ulrich Melle, el editor de las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre,* señala que ya en otoño de 1909 Husserl se ocupaba en diversos manuscritos intensamente con la diferencia entre actos objetivantes y actos emotivos (*Gemütsakte*) así como de la relación de estos a objetos. Dichos manuscritos se enmarcan dentro del ámbito de los extensos análisis fenomenológicos de los actos emotivos y de los actos de la voluntad, así como de las relaciones entre intelecto y afecto. Estos análisis pertenecen, a su vez, a las más amplias investigaciones de los años 1908-1914 en las cuales Husserl intenta describir la conciencia toda en sus diferentes tipos de actos, de relaciones de fundación, etc. Ludwig Landgrebe transcribió y ordenó gran parte de estos manuscritos. Sin embargo, nunca llegaron a publicarse. Uno de los hilos conductores de estos *Forschungsmanuskripte* es la idea de que una auténtica teoría del conocimiento teorético requiere un detenido estudio tanto de los actos gobernados formalmente por la razón lógica como de los actos gobernados formalmente por la razón práctica.

II

Como decía hace un momento, los orígenes de la preocupación por el paralelismo entre Lógica y Ética en Max Scheler están en los inicios mismos de la producción filosófica de este autor y tienen que ver con sus intereses metodológicos. Ello se refleja, sobre todo, en su ya citada tesis doctoral. Estos intereses siguen presentes en su escrito de habilitación *El método trascendental y el método psicológico. Una consideración sobre metodología filosófica (Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik)* de 1899, publicado en su primera edición un año después y cuya segunda edición –con un prólogo en el cual se desdice de algunas de las tesis defendidas en ese trabajo– vio la luz en 1922. Aquí me centraré tan sólo en algunos puntos relevantes de la primera de estas obras[10].

El punto de partida de la misma es la crítica a la disgregación de la vida de la conciencia introducida, según el autor, por las teorías psicologistas de Herbart. Aunque la separación entre entendimiento, razón, sentimiento, voluntad, etc., parece haber tenido efectos positivos para la ciencia psicológica, esta constituye un "gran peligro" para las ciencias que Scheler denomina "normativas" (la Lógica, la Ética y la Estética). El recorrido histórico que en 48 apretadas páginas de la primera parte de su tesis doctoral hace Scheler pondría de manifiesto, según este autor, el "problema más profundo de la filosofía"[11]. Este no es otro sino el "choque frontal" entre dos exigencias: la exigencia de "purificar" el conocimiento teorético de elementos volitivos y emocionales y la exigencia de leyes morales fijables científicamente. Mientras que la mencionada "purificación" ha contribuido al progreso de la ciencia, esta ha tenido como efecto secundario el "enterramiento" de la objetividad y validez universal de las leyes morales. Frente a este panorama de la filosofía de su tiempo, Scheler considera necesaria una "crítica de la conciencia", cuya tarea fundamental consistiría en poner las bases de un método que, utilizando los resultados de la psicología moderna, reuniera los procesos anímicos singulares en una nueva "facultad" o "capacidad", superando así la disgregación anteriormente criticada[12]. La investigación de las relaciones

10 El interés de Max Scheler por la Lógica es mostrado también por el fragmento, retirado de la imprenta por el propio Scheler, *Logik* de los años 1905/1906 en el cual se encuentra, entre otras cosas, una muy interesante crítica al modo en el que Husserl comprende las verdades "en sí" expresadas por ciertos juicios. Cf. Scheler, M. "Logik I" (1905/1906). Cf. también Willer, J., "Der Bezug auf Husserl im Frühwerk Schelers".

11 Scheler, M., *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, págs. 68-69.

12 "Wie dem nun auch sein mag (...), auf alle Fälle glauben wir fest, dass neben der psychologischen Arbeit, welche heute fast den grössten Teil unseres philosophischen Deutschlands in Beschlag nimmt, eine geartige neue Aufgabe vor uns liegt, die man vielleicht als das Gesamtproblem einer 'Wertkritik des Bewusstseins' bezeichnen könnte" (Scheler, M, op.cit., pág.12); "Diese Aufgabe würde sich von dem Unternehmen Kants einer Vernunftkritik in verschiedener Hinsicht unterscheiden. Denn

entre Lógica y Ética se enmarca precisamente en el intento de superar esta versión parcializada de la vida de la conciencia. En cualquier caso, Scheler reconoce desde el inicio de su obra que esta no constituye una solución al problema planteado, sino tan sólo un intento de un trabajo previo a esta suerte de recomposición de la vida de la conciencia.

En línea de continuidad con esta labor de "recomposición" de la conciencia, pero, eso sí, libre de las "adherencias psicologistas" de la tesis doctoral de 1897, se encuentran las declaraciones contenidas en el capítulo primero de la sección segunda de *El formalismo en la* Ética y la Ética material de los valores[13]. Allí se apunta claramente a la necesidad de eliminar el dualismo entre "razón" y "sensibilidad". En palabras del propio Scheler, "este dualismo radicalmente falso, que obliga a dar de lado la especie peculiar de esferas enteras de actos o a interpretarlos equivocadamente, debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía"[14].

Uno de los culpables de este dualismo sería, según Scheler, Kant, el cual ve "en todo recurso al 'sentir', 'amar', 'odiar', etc. como a actos fundamentales, una *desviación* de la Ética hacia el 'empirismo' o hacia el dominio de lo 'sensible', o una falsa fundamentación en la 'naturaleza del hombre' del conocimiento de lo bueno y lo malo"[15].

La ruptura con este dualismo abre las puertas de un *estrato espiritual* que no tiene que ver con la esfera de lo sensible y cuya legalidad es tan independiente de esa esfera "como las leyes del pensar lo son del mecanismo de las sensaciones"[16]. El efecto positivo del quiebre de este dualismo –cuya causa remota, no olvidemos, es la disgregación de las facultades anímicas– es el mostrar que una "ética de las emociones" no es necesariamente una ética *a posteriori*, esto es, fundada en la observación e inducción. Actos emocionales como el percibir sentimental, el preferir, el postergar, el amar y el odiar están regidos por leyes *a priori*, tan independientes de la experiencia inductiva como lo son las leyes de la lógica con respecto al pensar concreto. No es, pues, sólo la vida teorética la única que está regida por leyes puramente formales, independientes de sus actos concretos, sino que también nuestra vida emocional, nuestra vida alógica, está regida por leyes tales, independiente de nuestra peculiar organización psíquica.

---

gerade was letztere voraussetzt, nämlich die Konzeption einer Vernunft, dürfte die Wertkritik nicht voraussetzen. Sie müsste vielmehr die Methode einschlagen, dass sie mit Benutzung aller Ergebnisse der modernen Psychologie einzelne seelische Vorgänge zu neuen Vermögen zusammennähme und diese über das blosse seelische Sein als wertvolle seelische Organe erhöbe" (ibíd.)

13 Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1921). (*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.* 2001).

14 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 85 (*Ética. Nuevo ensayo de.*, pág. 122).

15 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 85 (*Ética. Nuevo ensayo de.*, pág. 123).

16 Ibíd. Cf. García Stevenson, C., *Afectividad y libertad. Un estudio desde el pensamiento fenomenológico de Max Scheler y Dietrich von Hildebrand.*

Ahora bien, sería un error –en el cual, según Scheler, cae Kant– considerar que la vida volitiva y emocional es un simple dominio de aplicación de la Lógica. Ello supondría sostener, como decíamos antes, una suerte de correspondencia biunívoca entre Lógica y Ética y no un paralelismo, como aquí es el caso. En este orden de cosas, el principio que sostiene que "es imposible querer y no querer la misma cosa" o apetecer y detestar lo mismo, no sería una mera aplicación del principio de contradicción, sino que

> es un principio enteramente independiente que tiene con aquel sólo una base fenomenológica –en parte– *idéntica*. Así también los axiomas que se refieren a los valores son independientes por completo de los axiomas lógicos, y no representan meras "aplicaciones" de estos últimos a los valores.[17]

En resumen, la crítica de la disgregación de las facultades anímicas ha llevado a Scheler a la necesidad de recomponer la vida anímica o de conciencia teniendo en cuenta tanto su lado lógico como su lado alógico. Dentro de esta labor general –a la cual, como veíamos, Scheler denomina en su tesis doctoral *Wertkritik des Bewusstseins*– se inscribe el estudio de las relaciones entre Lógica y Ética. El principal rendimiento de esta crítica es la apertura de una ética emocional *a priori*, de "una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, tan absoluta como la de la Lógica pura, pero irreductible a las leyes del intelecto"[18]. Esto último no constituye –como el propio Scheler reconoce– una novedad absoluta por parte suya. De hecho, representa el núcleo del pensamiento de Blaise Pascal, el cual, como es de sobra conocido, sostenía la existencia de un *ordre du cœur*, de una *logique du cœur*. Scheler advierte –a mi modesto entender, con mucha razón– contra las habituales interpretaciones de la famosa sentencia del pensador francés del siglo XVII, según la cual el "corazón tiene razones que la razón desconoce". Pareciera que se le quiere atribuir a Pascal una interpretación irónica de la palabra "razones" como si el corazón no tuviera razones "ni hubiera algo *verdaderamente equivalente* a las razones en rango y significación"[19] y, por tanto, hubiera que permitir hablar al corazón como si se tratara del sentimiento ciego. El núcleo de la posición de Pascal –al cual Scheler adhiere– es resumido por el pensador germano del siguiente modo:

> El orden y las leyes de esta experiencia [de la del corazón, de la vida emocional] hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la Lógica y la Matemática; es decir, que hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores, las posturas valorativas y los actos de preferencia estructurados sobre aquellos, etc., en virtud de las cuales es posible y necesaria una verdadera fundamentación de las decisiones morales y sus leyes.[20]

17 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 84 (*Ética. Nuevo ensayo de.*, pág. 122).
18 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 268 (*Ética. Nuevo ensayo de.*, pág. 357).
19 Ibíd.
20 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 269 (*Ética. Nuevo ensayo de.*, pág. 358).

III

Por su parte, Husserl tematiza el paralelismo entre Lógica y Ética en sus *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, un ciclo de lecciones impartidas en la Universidad de Gotinga entre 1908 y 1914, en las cuales resuenan los principales resultados del primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, a saber, los *Prolegómenos a la Lógica pura*. Como se recordará, la vigorosa crítica al psicologismo lógico que se encuentra en esa obra constituye la puerta de acceso a la Lógica formal, constituida esta por leyes eminentemente teoréticas cuyos fundamentos descansan en la misma Lógica y no en ciencia empírica alguna. Defender el psicologismo lógico conduce al relativismo individual o específico y, en última instancia, al escepticismo, al negar los presupuestos sobre los cuales toda teoría general se funda. La psicologización de las leyes lógicas puras, piensa Husserl, suprime su carácter de idealidad, y con ello su objetividad incondicionada. En consecuencia, ser psicologista en referencia a la lógica formal es completamente equivalente a ser un escéptico extremo, i.e., a abandonar "la objetividad de la verdad en general"[21].

La situación en la Ética sería paralela. En ella, el psicologismo conduciría al escepticismo ético. "Esto significa" –afirma Husserl sin ambages– "la renuncia a una validez verdaderamente incondicionada de las exigencias éticas, la negación, por así decir, de todo deber efectivamente vinculante"[22]. Si esto es así, cabe preguntarse: ¿cuál sería el contrasentido al que llega el escepticismo ético, paralelo al que llega el escepticismo en la esfera lógico-teorética? Dicho con otras palabras, ¿en qué consistiría el escepticismo en la esfera práctica? O, si se prefiere, ¿en qué consistiría un contrasentido práctico?

Una posible respuesta a esta pregunta, considera Husserl, es sostener que este contrasentido práctico radica en las "consecuencias prácticas [de ciertas acciones] ante las cuales retrocedemos espantados, contra las cuales nuestro sentir se rebela"[23]. No parece que sea así. Husserl afirma que "los sentimientos no refutan nada. Una refutación es claramente una cuestión teorética y debe manifestarse teoréticamente en cuanto contrasentido teórico"[24].

Un ejemplo de proposición que constituiría un contrasentido práctico –equivalente, por ejemplo, al representado por la proposición "no hay verdad"– es ofrecido por Husserl en esta proposición: "No actúes nunca de modo que hayas de atribuir la prerrogativa de la racionalidad a cualquier actuar posible, y te dejes determinar prácticamente por

21 *Hua* XXVIII, A, I, § 4c, pág. 3.
22 *Hua* XXVIII A, I, § 2, pág. 13.
23 *Hua* XXVIII A, I, § 4c, pág. 30.
24 Ibíd.

ello"[25]. Aquí nos encontramos con que "la exigencia 'nunca actuar así' es ella misma una exigencia de un actuar y se presenta con la pretensión de racionalidad. Es como si el escéptico práctico dijese: el único actuar racional es no reconocer ninguna razón en el actuar"[26]. Si el escéptico– sostiene Husserl–habla empero desde un punto de vista práctico y sostiene que es racionalmente práctico no dar, en el actuar, espacio alguno a la razón e interpreta esto en la forma de la regla: "actúa de modo tal que nunca permitas que diferencias en el seno de la razón práctica asuman un papel activo", ahí se encuentra ya el *contrasentido escéptico*. Es claro, asimismo, que sería lo mismo si se enunciase en términos generales esta exigencia: no reconozcas ninguna exigencia como válida. Lo que es enunciado es en sí una exigencia que, como tal, en su sentido mismo, pretende ser aprobada y ser válida en contraste con su contenido incondicionadamente universal[27].

En definitiva, el contrasentido al que llevaría el escepticismo en la Ética no es una contradicción en sentido propio (formal), sino un contrasentido práctico que nace apenas atribuimos una función normativa a la tesis que hemos formulado. Si exijo a alguien refutar el carácter racional de toda regla, estoy, a su vez, planteando una exigencia que pretende ser seguida racionalmente y esto equivale a decir que estoy invitando a refutar el terreno de toda decisión práctica, sobre el cual también mi exigencia se apoya.

Una vez mostrado el paralelismo entre Lógica y Ética en lo que se refiere a las "funestas" consecuencias del psicologismo en ambas disciplinas, Husserl desarrolla el paralelismo entre las leyes éticas y las leyes lógicas. Mientras que las últimas tienen que ver con la "forma pura del juicio", con la corrección teorética, las primeras se refieren a las condiciones de posibilidad de la corrección práctica.

"Esto significa que cualquier querer y actuar que violaran estas leyes sería *a priori* y *formaliter* irracional, irracional sin la consideración de la materia o contenido del querer. Por consiguiente, estas leyes no se pronunciarían sobre el valor de efectivo querer alguno respecto a su fin ni sobre una escala de bienes ni sobre un supuesto bien práctico supremo que debería fungir como paradigma para todo querer"[28].

Como Husserl sostiene,

> "la analogía exigiría entonces que, en correspondencia con la separación entre el juzgar y el contenido del juicio (entre el pensar y los contenidos de significado del pensar), se pueda y se deba distinguir en la esfera práctica entre el *querer en cuanto acto* y, por así decir, el *contenido del querer*

25 *Hua* XXVIII A, I, § 4c, pág. 34.
26 Ibíd.
27 Ibíd.
28 *Hua* XXVIII A, I, § 5c, pág. 45.

> en cuanto significado del querer, en cuanto proposición práctica. A la forma del contenido del querer, es decir, a las formas fundamentales que residen en la esencia de tal contenido, debieran pertenecer las leyes teóricas que corresponden a las leyes analíticas lógico-formales; y la formulación normativa de estas leyes debiese proporcionar reglas, equivalentes a éstas, del querer racional en general, a saber, normas que no es lícito violar si el querer no debe ser irracional por el motivo más radical, o sea, irracional por el hecho de contravenir el 'sentido' del querer en general, esto es, aquello que en absoluto exige su 'contenido de significado'"[29].

Ejemplos de estas conexiones formales se encuentran en la esfera de la motivación. Citemos dos ejemplos: (1) si alguien se alegra hipotéticamente, en su pensamiento, de A, y se da cuenta de que A existiría sólo si B existe, entonces la alegría se transfiere racionalmente a B. Frente a esta ley de la motivación encontramos una –dice Husserl– "legalidad objetiva", la cual constituiría una ley axiológica formal, a saber: si A es valioso y es verdad que si B existe, entonces A existe, entonces B es valioso. (2) Si A (es valioso y es verdad que si B existe, A no existe, entonces B, es un disvalor relativo.

Aquí estaríamos ante leyes formales que se fundan en el querer y en el percibir los valores en cuanto tales. Estas leyes no estarían referidas a sujeto empírico alguno, sino a un sujeto completamente indeterminado y pensado en universalidad pura[30]. Del mismo modo que la Lógica pura abarca a todas las disciplinas, la Ética, con sus disciplinas referidas al querer en cuanto tal, a las proposiciones normativas y a los bienes prácticos, abarca –sostiene Husserl– el universo de praxis posible para sujetos, legislaciones, bienes, etc. Se trataría, como afirma este autor, de una "*ética pura* para nadie y para todos"[31].

De este modo, se abre el camino a una axiología formal paralela a la lógica formal. Así, por ejemplo, de la misma manera que los principios de contradicción y tercero excluido que presenta la lógica formal gobiernan el mundo de las proposiciones teorético-intelectivas, el mundo de las proposiciones axiológicas "requiere ser gobernado formalmente por principios propios de contradicción y de tercero excluido, aunque análogos a los de la esfera intelectiva"[32]. Del paralelo ético del principio de contradicción, Husserl ofrece la siguiente formulación: "En la misma materia, digamos 'S es p' (entre comillas, así pues, tomada como mera materia), se excluyen racionalmente el sentar (*setzen*) que juzga:

29 *Hua* XXVIII A, I, § 5c, págs. 49-50.

30 *Hua* XXXVII, pág. 32.

31 *Hua* XXXVII, pág. 121.

32 Palacios González, F.J., *La idea de la axiología formal en las lecciones de ética y teoría del valor de Edmund Husserl.*, pág. 260.

'¡Es así!' y el negar que juzga 'No es así!'"[33]. De esta forma, encontraríamos una "ley fundamental" que, según Husserl, "en alguna medida" se asemejaría al principio de contradicción y que se podría formular así: "Presupuesta idéntica materia de valoración e idéntica situación de motivación, ocurre que si es racional el valorar positivo, es irracional el negativo del mismo género de valoración"[34]. Por consiguiente, teniendo en cuenta el caso de la neutralidad axiológica, lo que Husserl denomina *adiaforía*, el principio de contradicción diría lo siguiente: "... en la misma materia de valoración y

con relación a una y a la misma categoría axiológica, bajo los mismos supuestos de valor, se excluyen en la validez, la cualidad positiva y negativa de valoración, y ambas con el caso de la 'adiaforía'..."[35].

Por lo que respecta al principio de tercero excluido, este afirma en su versión noética, que dado un sujeto y un predicado, racionalmente sólo cabe afirmar o negar el segundo del primero (una tercera posibilidad no cabe). En su versión axiológica afirmaría que "dado un sujeto axiológico, no basta con estimarlo positiva (valiosa) o negativamente (disvaliosamente) para obtener una verdad axiológica. Hay en esta esfera una posibilidad más: la neutralidad axiológica (el estado de adiaforía)"[36]. Sería, pues, más adecuado hablar en el terreno axiológico de "principio de cuarto excluido".

Los principios axiológico-formales de contradicción y tercero excluido constituyen casos de principios y leyes paralelos a los del campo lógico. Sin embargo, a Husserl no se le escapa que existen leyes axiológico-formales carentes de paralelo en el terreno lógico. Se trata de aquellos principios que se ocupan de la forma de las proposiciones axiológicas que constituyen el contenido objetivo ideal de unos actos peculiares de la esfera del sentimiento, a saber, los actos del preferir y del postergar.

IV

Antes de concluir esta sucinta reconstrucción del modo en el que Scheler y Husserl interpretan el paralelismo entre la Lógica y Ética, no quisiera dejar de referirme a, por un lado, una posible crítica de la cual el propio Husserl[37] se hizo cargo y, por otro lado, a la razón por la cual el estudio de este paralelismo es especialmente interesante.

En primer lugar, en lo que se refiere a la crítica, podría decirse que todas estas leyes supuestamente paralelas son eso, leyes; que todas estas disciplinas son justamente disciplinas y que, como tales, están bajo el dominio de las leyes lógico-formales.

33 *Hua* XXVII, A, II, §11a, págs. 81-82.
34 *Hua* XXVIII, A, II, § 10, pág. 81.
35 *Hua* XXVIII, A, II, § 11b, pág. 87.
36 Palacios González, F.J., *op.cit.*, pág. 269. Cf. *Hua* XXVIII, A, II, § 11 a, págs. 83-84.
37 *Hua* XXVIII, págs. 58ss.; págs. 68-69.

Pareciera como si la disgregación de la vida de la conciencia tan criticada por Scheler se nos reprodujera. La respuesta de Husserl a esta objeción pasa en gran parte por conceder lo que en ella se dice, admitiendo el "dominio absoluto" de la razón lógica.

"*El dominio absoluto (Allherrschaft) de la razón lógica es innegable.* Éste reside en el hecho de que todas las ideas que concebimos bajo el título de 'razón' son justamente ideas, por tanto, inteligibilidades lógicas que señalan dominios para juicios posibles, juicios que, por su parte, están, a su vez, bajo principios racionales, bajo los principios de la lógica. La investigación de la razón y de toda razón es naturalmente una actividad lógica"[38].

Ciertamente, sería un error, como señala Julia Iribarne[39], pensar que hay "razones" diferentes y que fuera posible hablar de "doctrinas de la razón total o parcial" como si la razón pudiera comprenderse a partir del modelo del todo y de la parte; tampoco se la puede concebir como dividida en dos mitades, una práctica (volitiva y emocional) y otra teórica. Lo que más bien sucede es que los actos teóricos y los prácticos se entretejen, se contienen recíprocamente. De esta forma, siguiendo con la metáfora espacial, de lo que habría que hablar es de "lados diferentes", pero no de "partes de la razón".

En segundo lugar, la razón por la cual el estudio del paralelismo entre Lógica y Ética es especialmente interesante ya ha sido mencionada más arriba y el fundador del movimiento fenomenológico se refiere a ella justo después del último texto citado: "El paralelismo de los tipos de razón tiene su raíz en el paralelismo de los tipos fundamentales de actos y en cada uno de estos tipos encontramos un tipo fundamental de menciones, en cierto sentido más amplio, de tomas de postura"[40]. De este modo, el paralelismo entre estos dos "lados de la razón" nos muestra que frente a los actos de la esfera cognoscitiva, de la esfera representativa, nos encontramos con la esfera de los *Gemütsakte*[41], la cual incluye actos como el agrado y el desagrado, el alegrarse, el entristecerse, el apetecer, el querer, el esperar, el temer, el decidirse, el actuar, etc.[42]

38 *Hua* XXVIII, A, I, § 7, pág. 59.

39 Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, pág. 27.

40 *Hua* XXVIII, A, I, § 7, pág. 59.

41 "Der Klasse der Erkenntnisakte steht gegenüber als eine wesentlich neue Klasse die Klasse der Gemütsakte, der Akte des Fühlens, des Begehrens und des Wollens, die offenbar selbst wieder in nahe zusammenhängende Gattungen zerfällt. Hier treten neue Grundarten von Stellungnahmen auf, neue Arten des Vermeinens, des Dafürhaltens" (*Hua* XXVIII, 59ss.).

42 Cf. *Ideen* I, *Hua* III/1, § 28, pág. 58: §95, pag. 220); "*Die Gemütssphäre enthalten mehrfache Schichtungen.* Analoge Ausführungen gelten dann, wie man sich leicht überzeugt, für die Gemüts- und Willenssphäre, für Erlebnisse des Gefallens und Mißfallens, des Wertens in jedem Sinne, des Wünschens, sich Entschließens, Handelns; das alles sind Erlebnisse, die mehrfache und oft vielfache intentionale Schichtungen enthalten, noetische und dementsprechend auch noematische". (*Ideen* I, Hua III/1, § 95, pág. 220 / 231).

Asistimos, pues, a la apertura al ámbito del análisis fenomenológico del campo de lo que me atrevería a llamar "razón afectiva". El primer capítulo de esta "crítica de la razón afectiva" o fenomenología de la conciencia emotiva es el estudio de sus actos. En este orden de cosas, el hilo conductor debe ser doble: por un lado, el mostrar la distinción entre estos y los actos intelectivos y, por otro lado, el análisis de la relación entre ellos. Con respecto a lo primero Husserl y Scheler coinciden en señalar que son en actos emotivos o del percibir sentimental –y no en actos intelectivos– en los que se dan los valores. Según Husserl, los actos emotivos no precisan de la conciencia intelectiva para constituir sus correlatos intencionales, los valores, y por tanto, para manifestarse como vivencias intencionales. Es más, la forma en la que los valores se dan a los actos que los aprehenden, esto es, a los actos emotivos, es completamente diferente a la forma en que los correlatos intencionales de los actos intelectivos se dan a estos. Mientras que estos últimos se dan como objetos, los valores no. El modo en el que se me da la belleza de una obra de arte cuando me gozo en ella, es muy diferente, piensa Husserl, a la forma en la que se me da su anchura en un acto de percepción sensible. Dicho en términos husserlianos, los actos intelectivos son objetivantes, los actos emotivos, no[43].

Las diferencias entre Scheler y Husserl tienen que ver más bien con el segundo punto, a saber, con la relación entre actos emotivos o de percepción sentimental y los actos intelectivos. Mientras que el primero sostiene que los actos de percepción sentimental son originarios, en el sentido de no estar fundados en representaciones o en acto intelectivo alguno, Husserl insiste en que los Gemütsakte no pueden brotar en la conciencia si no es asentándose en actos pertenecientes a la esfera intelectiva. En un representativo texto de las Vorlesungen über Ethik und Wertlehre afirma:

> "(...) los actos emotivos parecen ser según su esencia actos fundados, y fundados, en efecto, en actos intelectivos. Todo acto del sentimiento se funda –y necesariamente– sobre algún objeto representado o puesto como existente, sobre algún estado de cosas, asunciones o certezas, suposiciones, etc. Un agrado, el más sencillo que pueda pensarse, es agrado por algo, y este 'por' expresa una intencionalidad. Pero lo agradable debe ser representable de alguna forma; aparece o bien como imagen, o bien como objeto de fantasía, proceso de la fantasía, etc., o ello es representado de modo totalmente oscuro en un representar vacío. Pero de alguna forma debe ser representado. El representar no es un acto del sentimiento. Se lo cuenta en general del lado de la esfera intelectiva"[44].

43 Sobre la diferencia entre actos objetivantes y actos no objetivantes cf. Melle, U., "Objektivierende und Nicht-Objektivierende Akte".

44 *Hua* XXVIII, pág. 252.

Este y otros textos dejan claro que los actos emotivos, según Husserl, están referidos a actos objetivantes en un doble respecto. Por un lado, se refieren a actos representativos en la forma de percepciones y re-presentaciones y, por otro, se refieren a actos judicativos. Dicho más sencillamente, antes de poder referirme valorativamente a un objeto o a un estado de cosas, uno u otro han de serme dados en una representación o en un juicio. Por su parte, Scheler considera que no es necesario suponer que los objetivos de las tendencias no están representados ni juzgados de ningún modo. No son precisos, pues, actos intelectivos que estén en la base de las tendencias a los valores. Estos están dados en la tendencia misma. Pero profundizar en esta temática rebasa los límites de esta contribución.

En cualquier caso, el estudio del paralelismo entre Lógica y Ética no deja de tener un carácter propedéutico. De lo que se trata en definitiva, siguiendo una imagen del propio Husserl, es de alzar la antorcha de la razón lógica para que las formas y normas de la esfera del sentimiento y de la voluntad puedan aparecer a plena luz[45].

45 *Hua* XXVIII, A, I, § 8, pág. 69.

La razón como motivo ético fundamental en el pensamiento de Edmund Husserl

Una visión de conjunto de la ética de Edmund Husserl permite afirmar que son dos los motivos fundamentales de esta, a saber, la razón y el amor. Las dudas que ya en el periodo de Göttingen habían surgido acerca del ideal de la razón práctica en el sentido del imperativo categórico, condujeron a Husserl a una nueva orientación en su axiología y ética en el sentido de una limitación progresiva, incluso, de un cuestionamiento del racionalismo ético. Este ideal de la razón sería, en última instancia, demasiado formal y desconocería una dimensión más profunda de la persona, el amor. En el amor la persona sigue su vocación individual entendida esta como su tarea ética y "abre" sus ojos a nuevos valores subjetivos. Esta crítica al racionalismo del imperativo categórico estaría en conexión con un cambio en la ontología del ser personal. Esta preocupación por el yo personal va de la mano de la ampliación de los análisis husserlianos desde una fenomenología estática a una fenomenología genética.

En el presente trabajo pretendo centrarme tan sólo en algunos aspectos del primero de estos motivos, a saber, lo que aquí he denominado muy generalmente "razón". En este orden de cosas, me referiré fundamentalmente a los escritos husserlianos en los que se abordan cuestiones éticas (Hua XXVIII y Hua XXXVII) y los que, a pesar de no serlo, incluyen referencias al ámbito moral. Entre los primeros me fijaré especialmente en manuscritos que corresponden, en su mayor parte, a la etapa en que su autor era profesor en la Universidad de Göttingen. En aquel tiempo, Husserl encargó a su asistente Ludwig Landgrebe la preparación de una serie de manuscritos que llevaban por título *Studien zur Struktur des Bewussteins*. La intención de Husserl era una suerte de, en palabras de Eugen Fink, "gigantesca vivisección de la conciencia"[1]. Dichos manuscritos están organizados en tres grandes grupos de estudios. El primero de ellos lleva por título *Aktvität und Passivität*, el segundo *Wertkonstitution, Gemüt und Wille* y el tercero recibe el título *Modalität und Tendenz*. Aquí me centraré en el segundo grupo de manuscritos.

1 Cf. Fink E., "Die Spätsphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit".

Quisiera articular esta reconstrucción sistemática y evaluación crítica de la determinación formal de la razón axiológica y práctica llevada a cabo por E. Husserl en tres apartados: en primer lugar, me referiré a la analogía entre actos del entendimiento (*Verstandesakte*) y actos emotivos (*Gemütsakte*); en segundo lugar, aludiré a la especificidad de los actos emotivos y, en tercer y último lugar, aludiré a lo que podría denominarse "intencionalidad emotiva" o "fruitiva".

La analogía entre actos del entendimiento y actos emotivos

Ciertamente, sería un error, como señala Julia Iribarne, pensar que, según Husserl, hay "razones" diferentes y que es posible hablar de "doctrinas de la razón total o parcial" como si la razón pudiera comprenderse a partir del modelo del todo y de la parte[2]; tampoco se la puede concebir como dividida en dos mitades, una práctica (volitiva y emocional) y otra teórica. Lo que más bien sucede es que los actos teóricos y los prácticos se entretejen, se contienen recíprocamente. De esta forma, siguiendo con la metáfora espacial, de lo que habría que hablar es de "lados diferentes", pero no de "partes de la razón". Como señala Iribarne,

> "si toda la doctrina de la razón tiende por sí misma a la universalidad, no es posible hablar de 'doctrinas de la razón total o parcial', todos los tipos fundamentales de intenciones y, en consecuencia, todos los tipos fundamentales de razón se mezclan unos con otros. Por tanto, la razón no puede comprenderse a partir del modelo del todo y de la parte; tampoco se la puede concebir como dividida en dos mitades, una práctica y otra teórica; los actos teóricos y los prácticos se entretejen, se contienen recíprocamente. Con esto se confirma y enriquece la concepción de 1911, referida a 'lados diferentes (...) pero no partes' de la razón"[3].

En resumen, la filosofía no puede limitarse a la dimensión puramente teorética, sino que debe extenderse también al ámbito práctico, entendiendo por "práctico" todo aquello que no puede ser adscrito a la esfera lógico-cognoscitiva. Todo ello siempre sin perder de vista que, en palabras de Husserl, "vemos cómo los diferentes tipos de razón se interpenetran y constituyen una única razón con lados esenciales"[4].

Como es sabido, la crítica del "lado" práctico y axiológico de la razón está dominada en Husserl por la idea del paralelismo o analogía entre Lógica y Ética[5].

2 Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, pág. 27.

3 Ibíd.

4 "Überhaupt sehen wir die verschiedenen Arten der Vernunft sich durchdringen und eine einzige Vernunft mit wesentlichen Seiten konstituieren" (Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. págs. 228-229).

5 Cf. el trabajo sobre este tema incluido en este volumen.

Este paralelismo se basa, a mi entender, por un lado, en el paralelismo de los "lados" de la razón a los que anteriormente me refería y, por otro, en la idea de que existe una legalidad *a priori* en la dimensión emotiva o afectiva de la razón. Por consiguiente, las descripciones de algunas de las estructuras *a priori* de la esfera emotiva fundan el hablar de una razón práctico-afectiva y, por consiguiente, de un *a priori* emocional. La consecuencia de todo esto es la revaloración de la esfera de la afectividad, minusvalorada por una cierta tradición filosófica moderna. En definitiva, el paralelismo entre estos dos "lados de la razón" nos muestra que frente a los actos de la esfera cognoscitiva, de la esfera representativa, nos encontramos con la esfera de los *Gemütsakte*[6].

Esta interpenetración de los "lados esenciales de la razón" se articula en uno de los hilos conductores de los análisis éticos del Husserl temprano, a saber, la puesta de relieve de una analogía entre actos del entendimiento (Verstandesakte), actos de la esfera cognoscitiva, de la esfera representativa, y actos emotivos (Gemütsakte), actos como el agrado y el desagrado, el alegrarse, el entristecerse, el apetecer, el querer, el esperar, el temer, el decidirse, el actuar, etc.[7]. Mientras que los primeros se refieren a objetos libres de valor o, como Husserl mismo se corrige, se refieren a objetos de un modo no valorante (in nicht-wertender Weise)[8], los segundos son wertende Akte en los cuales el Gemüt se refiere a valores mentados y eventualmente reales[9]. Esta analogía

6 "Der Klasse der Erkenntnisakte steht gegenüber als eine wesentlich neue Klasse die Klasse der Gemütsakte, der Akte des Fühlens, des Begehrens und des Wollens, die offenbar selbst wider in nahe zusammenhängende Gattungen zerfällt. Hier treten neue Grundarten von Stellungnahmen auf, neue Arten des Vermeinens, des Dafürhaltens" (*Hua* XXVIII, 59ss.).

7 *Hua* XXVIII, A, I, § 7, pág. 59; "Der Klasse der Erkenntnisakte steht gegenüber als eine wesentlich neue Klasse die Klasse der Gemütsakte, der Akte des Fühlens, des Begehrens und des Wollens, die offenbar selbst wider in nahe zusammenhängende Gattungen zerfällt. Hier treten neue Grundarten von Stellungnahmen auf, neue Arten des Vermeinens, des Dafürhaltens" (*Hua* XXVIII, 59ss.); Cf. *Hua* III/1, § 28, pág. 58: §95, pag. 220); "*Die Gemütssphäre enthalten mehrfache Schicthungen*. Analoge Ausführungen gelten dann, wie man sich leicht überzeugt, für die Gemüts- und Willenssphäre, für Erlebnisse des Gefallens und Mißfallens, des Wertens in jedem Sinne, des Wünschens, sich Entschließens, Handelns; das alles sind Erlebnisse, die mehrfache und oft vielfache intentionale Schichtungen enthalten, noetische und dementsprechend auch noematische". (*Hua* III/1, § 95, pág. 220).

8 "(.) Inbegriff möglicher Denkakte, (.) die sich auf wertfreie Objekte beziehen, oder vielmehr, die sich in nicht-wertender Weise auf Objekt beziehen, das heisst, sich in der Weise auf Objekte beziehen, dass diese Objekte in ihnen nicht als Werte gemeint sind" (*Hua* XXVIII, pág. 249)

9 "In ihnen bezieht sich das ‚Gemüt' also auf vermeinte und eventuell auch auf wirkliche Werte. Werte sind aber wieder Werte an sich, ob sie zufällig gewertet werden oder nicht, und sie sind andererseits nicht etwa Momente oder Bestandsstücke im Werten, das sie ja sonst mit dem Werten entstehen und mit ihm vergehen müssten. Wir haben also ein analoges Problem: *Wie kann in einem Gemütsakt ein Wert an sich bewusst werden*, und wie kann je der Anspruch erhoben und nicht nur erhoben, sondern auch *begründet werden*, eines wahren Wertes inne zu werden?" (*Hua* XXVIII, págs. 249-250). Es importante no perder de vista una advertencia importante de Thomas Vongehr, el cual llama la atención acerca de cómo Husserl – siguiendo en esto a su maestro Brentano - identifica a menudo los fenómenos del *fühlen, begehren* y *wollen* con actos afectivos (*Gemütsakte*), los cuales contrapone a actos del entendimiento como, por ejemplo, el juzgar (Cf. Vongehr, T., "Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins", pág. 235).

entre actos del entendimiento (Verstandesakte) y actos emotivos (Gemütsakte) está, a su vez, presidida por el principio más amplio de que para todas las modalidades de actos y para sus correlatos existen leyes racionales. De este modo, la tarea fundamental del filósofo es doble: por un lado, el establecimiento sistemático, en una teoría formal, de todas esas modalidades y, por otro, la formulación de las leyes, axiomáticas y derivadas, de estos actos[10]. El objetivo último de esta tarea es el establecimiento de un sistema de principios "puros", tanto de la razón teorética como de la razón práctica, que estén libres de toda relación a los hombres empíricos, al actuar humano, pero que, sin embargo, ejerzan la función de criterios normativos absolutos. Al igual que las leyes de la lógica no son, sensu stricto, normas del pensamiento, sino leyes teoréticas que admiten un giro normativo, lo mismo sucedería con estos principios de la razón práctica. Lo decisivo es que, al igual que en el ámbito de la Lógica, los fundamentos de la Ética no se encuentran en la peculiar constitución psicológica o en ciertas funciones afectivas del ser humano, sino en leyes aprióricas[11].

A nuestro juicio, el paralelismo entre *Verstandesakte* y *Gemütsakte* puede reconstruirse fundamentalmente en cuatro aspectos:

En primer lugar, y sin perder de vista que el objetivo último de esta analogía es la determinación positiva de la especificidad de los actos emotivos, ambos actos son actos simples frente a actos fundados como, por ejemplo, los actos de preferir y postergar.

En segundo lugar, un aspecto en el que se muestra la analogía señalada tiene que ver con la analogía existente entre lo que Husserl denomina evidencia judicativa (*Urteilsevidenz)* y evidencia emotiva (*Gemütsevidenz)*. Del mismo modo que en el caso de la esfera del entendimiento, en general, y del juicio, en particular, la evidencia depende del cumplimiento y este, a su vez, de los grados del carácter de intuitivo (*Anschaulichkeit*) del correlato del acto, en el acto emotivo en el cual se constituye un valor, existirían diferentes grados de lo que Husserl denomina *Lustanschaulichkeit* y que podríamos traducir como "intuitividad del placer". Esta consistiría en una suerte de "vivacidad y saturación en el placer y la alegría" (*Lebendigkeit und Sättigung bei Lust und Freude)*. Estos grados son concebidos como modalizaciones de la conciencia emotiva[12].

10 "Für alle Modalitäten der Akte und die sich mit ihnen konstituierenden Korrelate ergeben sich Vernunftgesetze, un so ist es die Aufgabe, einerseits in einer Formenlehre aller primitiven und durch Komplikation und Iteration sich ergebenden Modalitäten systhematisch aufzustellen und dann <andererseits> Schritt für Schritt diesen Formbildungen folgend die zugehörigen Vernunftgesetze, die axomatischen und die abgeleiteten, aufzustellen" (*Hua* XXVIII, 126).

11 Cf. Hua XXVIII, 11-12.

12 "Unter der 'Billigung', durch die sich ein objektiver Wert konstituiert, ist ein Gefallen zu verstehen, das auf Richtigkeit geht und sich in der Evidenz von dieser Richtigkeit erfüllt. So wie es bei der Erfüllung unterschiedliche grade der Anschaulichkeit der Sache gibt, so auch unterschiedliche Grade

En tercer lugar, ambos tipos de actos son intencionales. Ahora bien, el concepto de *Gefühl* presenta una ambigüedad, de la cual nuestro autor es consciente. No atender a esta puede ser el origen de equívocos importantes. Me refiero a la distinción (ya presente en el § 15 de la quinta de las *Investigaciones lógicas*) entre *Gefühle,* en el sentido de actos emotivos que tienen una relación intencional a una objetividad, y *Gefühle,* en el sentido de *Gefühlsempfindungen*, los cuales no presentan esa intencionalidad. Ejemplos de sentimientos intencionales son el agrado ante una melodía, la alegría o tristeza por algo, etc. Ejemplos de *Gefühlsempfindungen* son las sensaciones de dolor o placer, el buen aroma de un café o de una comida, etc.[13] No obstante, los análisis concretos entre sentimientos intencionales y *Gefühlsempfindungen* que se encuentran en los manuscritos mencionados más arriba muestran complicaciones y casos en los que Husserl pareciera confundirlos. En el apartado siguiente, en el cual abordaré la especificidad de los actos emotivos, me referiré especialmente a su intencionalidad peculiar.

En cuarto lugar, un punto de analogía entre actos del entendimiento y actos emotivos aparece cuando en los manuscritos consultados se comparan dos modos de referirse a los objetos, a saber, la dirección teórica (*theoretische Zuwendung)* y la dirección afectiva (*Gemütszuwendung*). Ambas direcciones apuntan a ámbitos paralelos. La primera de ellas es caracterizada como captación de ser, posición de ser. En un manuscrito Husserl se refiere a este punto:

> "Hasta ahora hablamos de la esfera teorética del entendimiento, de las funciones lógicas y de las funciones inferiores del entendimiento, de las funciones de la aprehensión empírica. Pasemos ahora a los ámbitos paralelos. La dirección, la simple captación, la posición, de las cuales hasta ahora hemos hablado, sea la relacionada a lo que aparece sensiblemente, sea la relacionada a la representación en el ámbito categorial (representación nominal de estados de cosas, etc.) era captación de ser, posición de ser. En lo esencial atención significa aquí lo mismo (eventualmente con añadidura de algunas modificaciones"[14].

der 'Lustanschaulichkeit', und zwar im Sinn einer Lebendigkeit und Sättigung bei Lust und Freude: Sie stehen für verschiedene Modalisierungen des Gemütsbewusstseins". (*Hua* XXVIII, 237-238).

13 Sobre este punto (especialmente en lo referido a la distinción entre *sinnlicher Lust* y un *sich auf Wertgegenstände beziehenden "Wohlgefallen"* resulta especialmente esclarecedora la lectura del artículo de R. Bernet, "Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl".

14 "Wir sprachen bisher von den theoretischen Verstandessphäre, der logischen und von den niederen Verstandesfunktionen, der Funktionen der empirischen Auffassung. Gehen wir jetzt in die parallelen Gebiete über. Die Zuwendung, schlichte Erfassung, Setzung, von den wir bisher sprachen, sei es die auf sinnlich Erscheinendes bezogene, seie es auf Vorstellung im kategorialen Gebiet (nominale Vorstellung von Sachverhalten etc.), war Seinserfassung. Seinssetzung. Aufmerksamkeit heisst hier im Wesentlichen dasselbe (eventuell mit Hinzunahme der Modifikationen)" (Ms. A VI 12 I/273a).

En el ámbito de la razón práctica y valoradora, Husserl intenta ver una situación análoga:

> "Intentamos considerar la estructura de la razón práctica y valoradora de una forma exactamente análoga. Al contenido primario sentido le corresponde el sentimiento 'sensible', al sentir primario sensible el sentir sensible; al aprehender como una cosa (ámbito de las funciones sensibles) el aprehender de valores empíricos, el ámbito de las funciones afectivas inferiores, 'empíricas'. *A la simple tesis de la dirección teorética le corresponde una simple tesis de la dirección anímica*, al simple ver, notar, un sentir (*Hinfühlen*), un simple desear y querer"[15].

Junto con la analogía existente entre los actos del entendimiento y los actos emotivos, Husserl pone de relieve la "interpenetración" (*Verflechtung*) que existe entre ambos tipos de actos. Esta no es algo causal, sino una necesidad que reside en la esencia de las funciones emotivas en la medida en que estas constituyen valores[16]

La especificidad de los actos emotivos

Como decía anteriormente, el primer capítulo de esta "crítica de la razón afectiva" o fenomenología de la conciencia emotiva es el estudio de sus actos. En este orden de cosas, el hilo conductor debe ser doble: por un lado, el mostrar la distinción entre estos y los actos intelectivos y, por otro lado, el análisis de la relación entre ellos. De esta forma, el estudio de la intencionalidad específica de los actos emotivos constituye un aspecto central de lo que podemos denominar "crítica de la razón afectiva". Si estos actos son intencionales, han de poseer una dirección objetual peculiar y, por consiguiente, una objetualidad propia, que no sea reducible a la manifestada en los actos objetivantes fundantes. El correlato objetivo de la conciencia emotiva es –como se desprende de lo que hemos venido señalando– el valor. De hecho, Husserl habla de *wertende Akte* en lugar de "actos emotivos" por dos razones: en primer lugar, porque los *wertende Akte* son ejemplificadores del funcionamiento del *Gemüt* y, en segundo lugar, porque desempeñan un papel central en la vida práctica.

15 *"Wir versuchen nun, den Aufbau der wertenden und praktischen Vernunft genau analog anzusehen.* Dem empfundenen primären Inhalt spricht dann das ,sinnliche' Gefühl, dem sinnlich primären Empfinden das Gefühlsempfinden; dem Auffassen als ein Ding (Gebiet der Empfindungsfunktionen) das Auffassen von empirischen Werten, das Gebiet der unteren, der ,empirischen' Gemütsfunktionen. *Entspricht nun der schlichten Thesis der theoretischen Zuwendung eine schlichte Thesis der Gemütszuwendung*, dem schlichten Hinsehen, Hinmerken ein schlichtes Hinfühlen, ein schlichtes Hinbegehten und Wollen?" (Ibíd.)

16 "Der Streit um den Anteil der Verstandes- und Gemütsfunktionen an den moralischen Entscheidungen weist auf eine Verflechtung der beiden hin. Diese Verflechtung ist kein zufälliges Faktum, sondern eine im Wesen der Gemütsfunktionen, zumal wenn sie Wertobjektivität konstituieren sollen, liegende Notwendigkeit" (*Hua* XXVIII, pág. 252).

Dado que son actos emotivos los que se refieren a valores, el estudio de la especificidad de este tipo de actos constituye un elemento fundamental de la ética temprana de Husserl. En este orden de cosas, es preciso partir de la diferencia entre actos emotivos intencionales y sensaciones emotivas no intencionales. Aunque en muchos de los análisis concretos realizados por el fundador del método fenomenológico –como, por ejemplo, en el caso del acto de alegría sobre un acontecimiento feliz– se muestran complicaciones, mezclas de ambos tipos de actos, etc., nos encontramos con dos tipos de vivencias distintas en virtud, precisamente, del carácter intencional de las primeras. En ellas –en actos de agrado (*Gefallen*)– un objeto se da a la conciencia o es mentado como agradable (*gefällig*[17]). Este carácter de *gefällig* es descubierto en la reflexión fenomenológica como un *plus* que se construye, por así decir, sobre la aparición del objeto. Así, del mismo modo que la aparición del objeto se refiere al objeto y atendemos a ella en la reflexión fenomenológica, del mismo modo el *Gefallen* es una conciencia de lo *Gefällig*. Este es tematizado, asimismo, en la reflexión fenomenológica. Husserl se refiere a este punto en el siguiente manuscrito:

> "Si relacionamos el acto al yo y establecemos una relación entre acto y objeto y yo, entonces está supuesto el acto en relación al objeto, es decir, se supone que el objeto está ahí como determinado así y asá. Del mismo modo, cuando relacionamos el agradarnos (*Gefallen*) del objeto al sujeto, se supone que el objeto está ahí como agradable (*gefällig*). En la reflexión fenomenológica tenemos, entonces, el darse del objeto (*Gegenstandserscheinung*) y el *plus* del agradarnos, el cual se construye sobre este darse. Y así como el darse del objeto se refiere al objeto, en tanto que existe el determinado cambio de 'actitud' que la mirada hace surgir al darse de la conciencia de darse misma, así el agradarnos es en sí 'conciencia' de lo agradable como tal y en el mismo cambio de actitud, la mirada reflexiva convierte al agradarnos en objeto mientras que antes no era necesario un mirar especial a lo agradable porque, precisamente, el agradarnos mismo es conciencia de lo agradable. La reflexión es percepción, requiere de una percepción propia para hacer consciente lo que en sentido específico no lo era"[18].

La discusión acerca de la intencionalidad de los actos emotivos está íntimamente relacionada con otras dos cuestiones de suma importancia, a saber, (1) la referida a su carácter de actos no objetivantes y (2) su fundamentación en actos objetivantes. Husserl es claro: los actos emotivos no son actos objetivantes aunque están fundados en este tipo de actos. Sus análisis al respecto se centran en mostrar, por un lado, las

17 "Was soll eigentlich die ,intentionale Beziehung' des Gefallens auf das vorgestellte Objekt besagen, wenn nicht das, dass im Gefallen als einem Bewusstsein das Objekt als gefällig ,vermeint' ist" (Ms. A VI 30/233a 41).

18 Ibíd.

diferencias entre representar (*vorstellen*) y agradar (*gefallen*) y, por otro lado, en señalar, a pesar de esta diferencia, las conexiones entre ambos. Mientras que el representar objetiva no-valores o, con otras palabras, es la fuente aperceptiva de objetos libres de valor, el valorar (*werten*) constituye, en virtud del representar, los predicados axiológicos[19]. Sin embargo, a pesar de estar fundado en actos objetivantes, el acto (emotivo) mismo de valorar no es objetivante, como tampoco lo son los actos de la voluntad. En este aspecto, los escritos husserlianos –tanto los ya publicados como los inéditos– están guiados por las dos grandes analogías a las que remite Ullrich Melle, a saber, por un lado, la analogía con la percepción y, por otro, la analogía con la posición judicativa (*Urteilssetzung*)[20]. En este orden de cosas, resultan especialmente interesantes los análisis de Husserl en los manuscritos mencionados en torno a lo que denomina "aprehensión de valor" (*Wertnehmung*) y, posteriormente, "apercepción de valor" (*Wertapperzeption*). Dichos análisis se basan, a su vez, en la analogía con la apercepción empírica. Una de las diferencias fundamentales entre ambos tipos de *apercepción* tiene que ver con el carácter pasivo de esta última, mientras que la segunda se construye "sobre la pasividad de la conciencia donante; el afecto (*Gemüt*) toma posición sobre lo dado y en la medida en que hace esto, se da algo nuevo" (Ms. VI 8 I/84b). Lo importante en todos estos análisis –los cuales son, en muchos casos, extremadamente complejos debido a su falta de sistematicidad– es la consideración de los actos valorantes como actos no objetivantes, esto es, no dirigidos a objetos, sino a valores. En resumen, según Husserl, los actos emotivos no necesitan de la intervención de la conciencia intelectiva para configurar sus correlatos intencionales, los valores, y por tanto, para manifestarse como vivencias intencionales. Es más, el modo en el que los valores se dan a los actos que los captan, esto es, a los actos emotivos, es radicalmente diferente a la manera en que los correlatos intencionales de los actos intelectivos se ofrecen a estos. Mientras que estos últimos se dan como objetos, los valores no. El modo en el que se me da la belleza de la catedral de Toledo cuando me gozo en ella es muy diferente, piensa Husserl, a la forma en la que se me da su altura en un acto de percepción sensible. Dicho en términos husserlianos, los actos intelectivos son objetivantes, los actos emotivos, no.

Con respecto a la segunda cuestión, Husserl es claro al mostrar que los *Gemütsakte* no pueden brotar en la conciencia si no es asentándose en actos pertenecientes a la esfera intelectiva. Los actos emotivos, según Husserl, están referidos a actos objetivantes en un doble respecto. Por un lado, se refieren a actos representativos en la forma de percepciones y re-presentaciones y, por otro, se refieren a actos judicativos. Dicho más sencillamente, antes de poder referirme valorativamente a un objeto o a un estado de cosas, uno u otro han de serme dados en una representación o en un juicio. Valga de muestra de esta tesis el siguiente texto:

19 Ms. A VI 45.

20 Cf. U. Melle, "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", pág. 37.

> "Tengo, por ejemplo, una sensación y me dirijo al contenido de la misma, a un contenido primario como, por ejemplo, un sonido. Es agradable, sensiblemente agradable, me agrada, vivo en el agrado, me dirijo en el agrado al sonido.Veo un bello violín antiguo, llevo a cabo el mirar, vivo en el mirar, lo miro. Pero la captación empírica de la cosa funda una aprehensión de valor (*Wertauffassen*), un valorar (*werten*) empírico. En éste vivo, me agrada la cosa, en el agrado me dirijo a ella. La dirección es una dirección visiva (anschauende), pero, en virtud de la fundación, es al mismo tiempo una dirección agradante (*gefallende Zuwendung*). De este modo, una posición ontológica (*Seinssetzen*) puede dirigirse no sólo al violín, sino también a su carácter de agradable (*Gefälligkeit*), al predicado de valor"[21].

En cualquier caso, es en el valorar donde, en sentido propio, se constituyen, en virtud de la actividad representativa del intelecto, los predicados axiológicos[22]. El mentar propio de esta actividad está implicado, "vive" –dice Husserl– en los actos emotivos. Precisamente por esto lo *agradable (Gefällige)* no es solamente consciente, sino también mentado. En resumen, en el *Gefallen* nos encontramos ante una actividad de la conciencia que se construye sobre la pasividad de la conciencia donadora[23].

> En este orden de cosas, a la posible objeción de que los sentimientos en estos ejemplos sólo son intenciones, es decir, tienen una referencia objetiva porque con ellos están vinculadas representaciones y que, por ello, no los sentimientos, sino las representaciones fundantes son intencionales, Husserl responde remitiendo a la estrecha relación entre representación

21 "Ich habe also z.B.eine Empfindung und wende mich dem Empfindungsinhalt zu, einem primären Inhalt wie etwa ein Ton. Er ist angenehm, sinnlich angenehm, er gefällt mir, ich lebe im gefallen, bin im Gefallen dem Ton zugewendet. Ich sehe eine schöne alte Geige, ich vollziehe das Anschauen, lebe im anschauen, ich sehe sie mir an. Aber das empirische Dingauffassen fundiert ein Wertauffassen, ein empirisches Werten. In diesem lebe ich, habe ich Wohlgefallen an der Sache, bin ihr im Wohlgefallen zugewendet. Die Zuwendung ist eine anschauende Zuwendung, sie ist aber vermöge der Fundierung zugleich gefallende Zuwendung" (Ms. A VI 12 I, 273b).

22 "Natürlich soll der Unterschied zwischen Vorstellen in einem prägnanten Sinn und Gefallen nicht verwischt werden. Das Vorstellen macht Nicht-Werte zu Gegenständen oder ist die apperzeptive Quelle von wertfreien Gegenständen (Gegenständen, die wert sein können, aber nicht wert enhalten können), oder Vorstellen konstituiert als Quelle Gegenstände hinsichtlich nicht axiologischer Prädikate. *Das Werten konstituiert aufgrund des Vorstellens die axiologischen Prädikate.* Vorstellen geht auf ‚blosse Sachen', Gemüt geht auf Wertsein von Sachen, Wertsachen. Gemüt ist Anteilnahme an Sachen. Kurzum, wir haben verschiedene Klassen und Schichten von Objektivitäten mit verschiedenen Ursprungsquellen" (Ms A VI 30/234b).

23 "Das Geben ist ein passives Haben, kein aktives Geben. Hier aber im Gefallen haben wir eine Aktivität, die sich auf der Passivität des gebenden Bewusstseins aufbaut; das Gemüt nimmt Stellung zum Gegebenen, und indem es das tut, ist ein Neues gegeben, wir können nun wieder erfassen". [Ms. A VI 8 I/84b].

y sentimiento, la cual no ha de ser comprendida en el sentido de una mera copertenencia asociativa (*assoziative Zusammengehörigkeit)*[24].

Acerca de la intencionalidad "fruitiva"

El hecho de que los actos emotivos sean intencionales no debe hacernos olvidar que la intencionalidad dirigida a los valores tiene un carácter propio. En este sentido, Marco Deodati ha hablado recientemente de "intencionalidad fruitiva". Ciertamente, se trata de una intencionalidad no objetivante, diferente a la de los actos intelectivos, pero fundada en la intencionalidad intelectiva (lógico-cognoscitiva). No se trata de la intencionalidad "neutral" característica de los actos dóxicos, sino de un tipo peculiar de intencionalidad en la que el sujeto se ve, por así decir, especialmente "implicado" con su correlato. En la conciencia emotiva el sujeto se refiere a la objetividad axiológica en un modo "fruitivo" como no sucede en la intencionalidad estrictamente teórica.

La intencionalidad emotiva parecería estar dominada, según Husserl, por una tensión entre un espontáneo percibir el valor o tener algo por valioso, el cual tiene su origen en el sujeto y el *eigentliche Gefühl*, el afecto del placer o alegría, "procedente" del objeto. La gran pregunta aquí es, como el mismo Husserl reconoce, si se trata de dos caras de una y la misma "cosa" o de dos "cosas" separables, aunque vinculadas entre sí.

Si nos fijamos en un afecto como la alegría, Husserl pone de relieve que la intencionalidad de este afecto es diferente de la del tener por valioso. Mientras que la intencionalidad de este último consiste en una dirección al objeto tenido por valioso, en el caso mencionado de la alegría no se trata propiamente de una dirección de la conciencia al objeto "alegrante". Lo que más bien sucede es que la alegría procede de este objeto. Esta alegría tiene su origen último no en el mero ser del objeto, sino en su carácter valioso.

En conexión con este punto, Husserl reconoce que una reacción de alegría suscitada por un objeto –entiéndase aquí esta palabra en sentido amplio– puede provocar la tendencia a que otros objetos valiosos también me alegren y, en última instancia, den origen a una "dirección emotiva" o a un "alejamiento emotivo". Estas conceden a lo que se nos da un "color", un "barniz" de alegría o un oscurecimiento de tristeza. De este modo, toda la alegría no procedería exclusivamente del objeto valioso, sino también de esta suerte de disposición afectiva. Esto último parece estar en conexión con el fenómeno que podríamos denominar "coloración afectiva" o,

24 "Das spezifische Wesen des Gefallens fordere die gegenständliche Beziehung auf ein Gefallendes genau so, wie es bei aneren Intentionen, so Husserl, 'kein Begehren (dem spezifischen Charakter nach) ohne Begehrtes, kein Zustimmen oder Billigen ohne etwas, dem die Zustimmung, Billigung gilts usw' gebe" [Husserl, E., *Logische Untersuchungen*. Hua XIX/1, 404).

con Antonio Zirión, "resplandor de la afectividad", el cual parece tan característico de la intencionalidad emotiva. Esta intencionalidad emotiva se caracteriza por tener diferentes grados de vivacidad o, como también afirma Husserl en los manuscritos, "luminosidad" (*Beleuchtung*[25]).

A esto mismo se refiere Dietrich von Hildebrand cuando escribe acerca de la "plenitud afectiva" propia de las respuestas afectivas a diferencia de lo que sucede en las respuestas de la voluntad:

> "Mientras las respuestas afectivas son voces de nuestro corazón, mientras en ellas está contenida toda nuestra persona, la volùntad presenta un carácter lineal, unidimensional, que se refiere, desde luego, a toda nuestra persona, pero que en sí misma es, exclusivamente, una toma de posición de nuestro libre centro personal"[26].

De este modo, en el caso del amor nos encontramos con una dirección amorosa hacia la persona amada, pero que, sin embargo, no es una dirección temática a esta en sentido propio. Como sostiene Husserl en una serie de interesantísimos manuscritos, la persona amada no es tema, pero todo lo que está en relación con ella encontrará un eco positivo en mí. Se trata, pues, en este caso de una intencionalidad emotiva no tematizante, que "colorea" aquello a lo que se orienta.

Conclusión

En este trabajo he pretendido presentar un esbozo de lo que, en términos muy generales, podría denominarse, la razón como motivo fundamental del obrar en la ética de Edmund Husserl. Sin embargo, hablar así de "razón" conlleva un elemento de ambigüedad importante que quisiera aclara antes de concluir.

En primer lugar, pienso que es importante no perder de vista que la razón de la que Husserl está hablando es "una" razón de cuyos "lados" o "aspectos" puede hablarse. Los "lados" intelectivo y "afectivo" lo son de la misma razón. En segundo lugar, creo que es justificado hablar de "razón" como motivo del obrar moral en la medida en que con ello se quiere apuntar a la convicción husserliana de que en la esfera del sentimiento y de la voluntad hay formas y normas que, como él mismo afirma, la "antorcha de la razón lógica" puede hacer que aparezcan a plena luz. En tercer lugar y en estrecha conexión con lo anterior, la consideración de esta "razón afectiva" conlleva una recuperación del ámbito de la afectividad frente a cierta tradición moderna que había considerado a este como carente de cualquier legaliformidad. Esta recuperación de la afectividad, de

25 "*Das Erfreuliche hat eine 'Beleuchtung', welche von der Freude als dem Lichtquell ausgeht. Das Werte erregt Freude, und die Freude erleuchtet das Werte. Sie setzt ihm Lichter auf, aber sie ist das Lichtgebende*" (Ms. A VI 12 I/163-164).

26 Hildebrand, D.v., *Ética*, pág. 201.

la sensibilidad, quedaría también de manifiesto en el modo en el que Husserl concibe el imperativo categórico. Como Trincia (2007) señala, a diferencia de Kant, según el cual el origen último del carácter constrictivo de los imperativos morales estriba en la aplicación de la ley a la naturaleza humana dotada de inclinaciones, la ética husserliana no está marcada por este conflicto entre razón y sensibilidad[27].

Junto con lo anterior, es preciso al mismo tiempo reconocer que ya en el periodo de Göttingen, Husserl había empezado a albergar algunas dudas acerca del ideal de razón práctica presente en la fase temprana de su filosofía moral. Estas dudas le condujeron a Husserl a una nueva orientación en su axiología y ética en el sentido de una limitación progresiva, incluso, de un cuestionamiento del racionalismo ético o de la razón –entendida en el sentido de una razón aislada en un a priori categórico–. Como el mismo Trincia señala:

> "El sujeto en cuestión no es el mero ejecutor de una 'razón pura', aislado en un *a priori* categórico, sin vida, sino una subjetividad que es activa en el mundo, conducida por una voluntad que es racional, sin embargo, no racionalista. Un sujeto tal ha de ser capaz de, en la situación singular en la que viva, evaluar el mejor comportamiento y, por consiguiente, hacer lo que éste requiere"[28].

La ética ha de tener, pues, en cuenta no sólo los deberes universales y necesarios, sino también la individualidad y la vocación del sujeto moral. En palabras del propio Husserl:

> "¿Esta ética del bien práctico supremo, tal y como fue deducida por Brentano y aceptada por mí en sus rasgos esenciales no puede ser la última palabra. ¡Requiere de limitaciones esenciales! No hace justicia a la vocación y a la llamada interior. Existe un incondicional '¡debes!' que se dirige a la persona y que no está sujeto a justificación racional y no depende para su obligación legítima de una justificación tal para aquel que experimenta esta afección absoluta. Esta afección precede a toda explicación racional incluso cuando una explicación tal es posible"[29].

En este seguimiento de la propia vocación surge el segundo gran motivo ético fundamental del pensamiento de Husserl, a saber, el amor como develador de aquello que me requiere total y personalmente. Pero el desarrollo de este segundo motivo de la ética de Edmund Husserl pertenece a un trabajo diferente.

27 "The realm of the sensibility of feelings and of motivations is not the realm of irrational *Faktizität*, and the categorical imperative cannot assist in the victory of reason over irrationality. The necessity and universality of the imperative are not affirmed against the contingency of the *Neigungen*" (Trincia, F.S., "The Ethical Imperative in Edmund Husserl" pág. 7.

28 Trincia, F.S., "The Ethical Imperative in Edmund Husserl", pág. 2.

29 Diese ganze Ethik des höchsten praktischen Gutes, so wie sei von Brentano abgeleiet wurde und von mir in wesentlichen Zügen angenommen, kann nicht das letzte Wort sein. Es bedarf wesentlicher Begrenzungen! Beruf und innerer Ruf kommen dabei nicht zu ihrem wirklichen Recht" (Ms. B I 21, 65 a).

Un capítulo de la fenomenología de la razón emotiva. el análisis de las disposiciones de ánimo según Alexander Pfänder

I

El punto de partida del análisis de las disposiciones de ánimo es el mismo que el de cualquier tipo de consideración fenomenológica, lo dado inmediatamente. Dicho de otro modo, se aspira a comenzar en todo momento con los datos de la experiencia y no con teorías acerca de estos. En este orden de cosas, Dietrich von Hildebrand en los "Prolegómenos" de su Ética insta a mantener, por un tiempo, en suspenso todas las teorías que nos son familiares y que nos proporcionan un conjunto de términos que estamos acostumbrados a usar para explicar lo inmediatamente dado[1]. No se trata, pues, en nuestro caso, de negar validez a las diversas teorías acerca de las disposiciones de ánimo, sino de someterlas a una cierta *epojé*.

Ahora bien, si esta "mirada" o "actitud" fenomenológica se atiene, ante todo, a lo dado en la experiencia, podría pensarse que (1) o bien el análisis fenomenológico no es sino una mera descripción de nuestra experiencia ingenua o bien que (2), en última instancia, no difiere del modo de proceder de las ciencias positivas, las cuales describen determinadas "parcelas" de la realidad. Intentemos responder a estas objeciones.

En primer lugar, responder a la objeción planteada por el primer punto supone el esclarecimiento de qué es lo que se entiende, precisamente, por "dado". Relacionado con esto –como también recuerda Hildebrand[2]– hay filósofos que han considerado que todo aquello que es "dado", esto es, accesible a nuestra experiencia, es dudoso, "subjetivo"; que todo dato de la experiencia es una impresión subjetiva o un mero fenómeno que difiere de la naturaleza verdaderamente objetiva de las cosas. Ahora bien, el hecho de que algo sea accesible a nuestra experiencia inmediata no significa

1 Hildebrand, D.v., *Ética*, pág. 14.
2 Hildebrand, D.v., *op.cit.*, págs. 16ss.

que el dato tenga *sólo* una validez subjetiva[3]. Ciertamente, existen impresiones meramente subjetivas cuyo modo de ser no es sino el ser objeto de mi conciencia, su ser percibido. Se trata de las meras apariencias. Sin embargo, junto a estas, se nos dan determinadas entidades con una inteligibilidad y necesidad tales que hacen imposible que puedan ser meras apariencias, invenciones, ilusiones, ficciones sueños, etc. Es lo que sucede cuando analizamos, por ejemplo, las acciones voluntarias y nos damos cuenta que todo acto de querer se funda en un acto de conocimiento. Luego, junto con impresiones subjetivas aparecen también datos necesarios. Estos son "fenómenos originarios" que no pueden ser reducidos a otros fenómenos (como si hubiera una discrepancia entre lo que de ellos se nos da y su naturaleza objetiva). Relacionado con lo anterior, la fenomenología –tal y como Pfänder la entiende– no pretende "explicar" o "reducir" algo a otra cosa, sino poner el dato mismo ante los propios ojos. Es necesario, por tanto, superar la tentación de eliminar o reducir el fenómeno originario que hemos de analizar a algo diferente.

El método fenomenológico se opone, por tanto, a todo reduccionismo que quiere buscar algo "detrás y sobre" el fenómeno originario, a toda insostenible deducción de fenómenos originarios que no quiere reconocer "los límites del mirar".

En segundo lugar, como decíamos más arriba, podría pensarse que la labor del análisis fenomenológico –en cuanto descripción de lo que se da en la experiencia– no difiere esencialmente del tipo de análisis que encontramos en otras ciencias como, por ejemplo, la psicología. Esta objeción se vería de algún modo reforzada al reparar en el hecho de que los análisis fenomenológicos tienen por objeto vivencias, estados, actos, funciones del yo, etc. Ahora bien, aunque la existencia de estas vivencias, estados, actos, funciones del yo, etc., esté asegurada, ello no significa que su esencia nos sea conocida con toda exactitud[4]. Como decía más arriba, la fenomenología de las disposiciones de ánimo aparece aquí como un tipo de análisis que no "trabaja" con leyes acerca del transcurso real de estos procesos de conciencia. No se trata, por tanto, de meras constataciones de existencia, de vivencias individuales y de su existencia en el tiempo objetivo y su vinculación a un cuerpo localizado espacialmente, sino de la "esencia" o "naturaleza" de este tipo de vivencias, independientemente de dónde y cuándo se dan.

Lo que acabamos de decir acerca de la especificidad del análisis fenomenológico frente al psicológico nos da ya alguna idea acerca de la disciplina filosófica en la que

3 Hildebrand, *op. cit.*, pág. 17.

4 "Gilt es dann den Erlebnissen des Ich auf diese Weise näherzukommen, so sind die Schwierigkeiten erheblich größer – wir wissen wohl, es gibt so etwas wie Wollen oder Fühlen oder Gesinnungen, wir wissen auch, dass es, wie alles Seiende, zur adäquaten Erschauung gebracht werden kann – versuchen wir es zu erfassen, es in seiner spezifischen Eigenart uns nahezubringen, so weicht es zurück – es ist uns, als ob wir ins Leere griffen" (Reinach, A., *Über Phänomenologie*pág. 532).

se enmarca el tratamiento filosófico de las disposiciones de ánimo, a saber, una teoría eidética de las vivencias o, más simplemente, una fenomenología de las vivencias. Veamos brevemente en qué consiste una teoría tal.

En primer lugar, y como acabamos de ver, la teoría eidética de las vivencias no se ocupa de leyes acerca del transcurso real de estas. La investigación de cómo se presentan semejantes vivencias en los seres humanos, en cuanto realidades corporales-espirituales, en tanto que estados reales de individuos reales del mundo real, es asunto de la psicología en cuanto ciencia empírica inductiva. Ahora bien, no sólo es posible estudiar las vivencias en cuanto estados existentes de sujetos reales. También es posible llevar a cabo lo que Husserl denomina "*reducción eidética*". Esta consiste –dicho en términos muy generales– en suspender toda cuestión relativa a la existencia real de esas vivencias para así ocuparnos del "eidos", de la "esencia" de las vivencias en cuestión, de toda vivencia susceptible en principio de ser experimentada[5]. Por consiguiente, en la intuición eidética no se captan hechos singulares existentes, sino esencias. Se trata, pues, como señala el Husserl de *Ideas* III, de una investigación apriorística o eidética en la cual nos las vemos con sucesos anímicos pero no en cuanto estados de individuos reales. El estudio de estos últimos, de sus condiciones reales, de sus consecuencias, etc. es asunto de la psicología, de la ciencia empírica inductiva, la cual procede con arreglo a los métodos de las ciencias experimentales a saber, la observación, la experimentación y la inducción. La "psicología de las disposiciones de ánimo" a la cual se refiere Pfänder constituye un capítulo de esta teoría *a priori* o eidética de las vivencias.

En segundo lugar, a pesar de desarrollarse una teoría eidética de las vivencias desde una actitud diferente a la de la psicología empírica, estando como está aquella dirigida a la esencia de estados psíquicos, la intuición eidética descansa sobre la intuición psicológica[6]. Lo que en la intuición eidética tiene lugar es un cambio en el modo de considerar la vivencia. Lo que era considerado como un individuo pasa ahora a ser un ejemplar de una esencia. De este modo, como señala Husserl, el ente existente se transforma en un ente esencial; lo individualmente único, en una "generalidad". Nuestro interés no se concentra ahora en la disposición de ánimo individual, sino en la disposición de ánimo "pura", es decir, en la "esencia" de la disposición de ánimo captable en actitud eidética sobre la base de las aprehensiones empíricas. Por consiguiente, en la intuición eidética no se captan hechos singulares y existentes, sino esencias.

5 Cf. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* Hua Vpág. 39ss. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias.* pág. 51ss.). En adelante, *Ideas* III.

6 Cf. *Ideas* III, pág. 41/53.

En tercer lugar, y a pesar de la clara diferencia que existe entre la teoría eidética de las disposiciones de ánimo y la psicología (en el primer sentido de los distinguidos por Pfänder) de las disposiciones de ánimo, cabe preguntarse si los resultados de aquella tienen algún tipo de "repercusión" en las investigaciones psicológicas de estas. Con respecto a esto, pienso que pueden decirse dos cosas. Por un lado, ya hemos afirmado que la ciencia eidética investiga la esencia, mientras que la empírica investiga la existencia. El análisis de esencias es *eo ipso* análisis genérico, análisis de objetos universales. En este orden de cosas, Husserl sostiene que la ciencia eidética *precede* a la ciencia empírica[7]. En el caso concreto de las relaciones entre psicología y teoría eidética de las vivencias, esto significa que la primera supone lo que la segunda estudia. Por tanto, aquella no puede prescindir de lo que esta última descubre. Como afirma el fundador del método fenomenológico: "las verdades eidéticas valen, y valen con universalidad absoluta, así para todo lo posible como para todo lo que en la experiencia actual se acredita como real"[8]. Por consiguiente, las verdades eidéticas no pueden ser transgredidas, confirmadas o refutadas mediante la experiencia[9]. Si un análisis psicológico pareciera "contradecir" el análisis eidético de las vivencias, ello se debería a deficiencias en este último. La razón última de esto reside en que estas verdades eidéticas están referidas a las vivencias "en sí mismas", por ende, tanto a las actuales como a las posibles.

II

Volviendo al capítulo de la fenomenología de la razón emotiva constituido por el análisis de las disposiciones de ánimo llevado a cabo por Pfänder, permítaseme referirme brevemente a las principales características de este tipo de vivencias.

En primer lugar, las disposiciones de ánimo son vivencias claramente intencionales. A diferencia de lo que sucede con los estados inmanentes de la conciencia –piénsese, por ejemplo, en el desasosiego o desazón que a veces experimentamos– este tipo de vivencias siempre se refiere a algo distinto de ellas mismas.

En segundo lugar –y en estrecha conexión con su carácter intencional– las disposiciones de ánimo no aparecen como una característica de su objeto ni tampoco, en sentido estricto, como una propiedad o estado del sujeto que las experimenta, sino que, de alguna forma, se encuentran entre ambos, salvando la "distancia anímica" entre estos. Así, una *disposición de ánimo* positiva como, por ejemplo, el amor, aunque es vivida por su sujeto, es vista por Pfänder como situada de algún modo entre este y la persona amada. Lo mismo sucede con una disposición de ánimo negativa como, por ejemplo, el odio.

7 *Ideas* II, pág. 55.
8 Ibíd.
9 *Ideas* III, págs. 47-60.

En tercer lugar, toda disposición de ánimo tiene una dirección concreta, a saber, no "va" del objeto al sujeto, sino de este a aquel. A esto es a lo que Pfänder se refiere cuando habla de la dirección centrífuga de estas vivencias. Continuamente nos dirigimos desde la centralidad de nuestro yo a las personas y objetos que nos rodean, con disposiciones de ánimo positivas o negativas. Estas presentan una amplia gama de matices que van desde el amor, la amistad y la benevolencia hasta la hostilidad, el menosprecio y el odio.

En cuarto lugar, podría pensarse que la dirección inmanente centrífuga del sujeto al objeto de la disposición de ánimo es sólo un mero "apuntar" (*Zielung*) de aquel a este. Sin embargo, Pfänder piensa que no solamente esto sucede, sino que la disposición de ánimo "fluye" del sujeto como de su fuente y "desemboca" en el objeto. A diferencia de otras vivencias de la conciencia que "ocurren" o "suceden" en el sujeto, las disposiciones de ánimo son vivencias "en movimiento" que surgen del sujeto y desembocan en el objeto[10]. A esta nota se refiere Pfänder cuando habla de la "afluencia a partir de un sujeto activo" (*zentrifugale Strömung*)[11].

En quinto lugar, como se desprende de lo que venimos diciendo, las disposiciones de ánimo se dividen en positivas (amor, benevolencia, amistad, etc.) y negativas (odio, enemistad, mala voluntad con respecto a otra persona, enemistad, etc.). En las primeras se produce una afluencia emotiva "vivificadora", "promotora" del objeto de la misma, mientras que en el caso de las disposiciones de ánimo negativas esa afluencia emotiva tiene un carácter "destructor" de su objeto. Ello se percibe claramente si comparamos el amor y el odio en sus respectivas relaciones con sus objetos. A esta "afluencia emotiva" –de uno u otro signo– se añade, en el caso de la disposición positiva, un acto de unificación interna con el objeto de la disposición. En el caso de la negativa se trata de un acto de desunión o negación.

Pfänder considera que la investigación fenomenológica de las disposiciones de ánimo –al igual que la fenomenología en general– no termina con la mera contemplación de las cosas mismas, sino que incluye también la comparación y la diferenciación, el análisis y la puesta en relación[12]. En este orden de cosas, podemos distinguir entre fenómenos que son claramente diferentes de las disposiciones de ánimo y fenómenos que pueden identificarse fácilmente con ellas, pero que no lo

10 Pfänder, A. *Zur Psychologie der Gesinnungen,* I, pág. 10.

11 Aquí sigo la traducción al castellano de esta expresión realizada por Urbano Ferrer en *Desarrollos de ética fenomenológica*, págs. 56ss. Por lo que respecta a esta característica podría discutirse si se trata de una nueva propiedad con respecto a la anterior o si, por el contrario, se trata tan sólo de una precisión de ella.

12 "Die phänomenologische Untersuchung der *Gesinnungen* ist natürlich, wie die Phänomenologie überhaupt, nicht erledigt mit einem blossen ‚Erschauen' der Sachen selbst, sondern sie schliesst das Vergleichen und Unterscheiden, das Analysieren, Zusammenfallen und In-Beziehungsetzen in sich wie jede andere wissenschaftliche Untersuchung" (Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I, pág. 6).

son. Al primer grupo de fenómenos corresponden la atención, la apercepción y el mentar. Al segundo pertenecen las tendencias de la voluntad, el "carácter", "estados de ánimo", sentimientos de placer o displacer. En el trabajo anteriormente citado me he referido explícitamente a las diferencias entre las disposiciones de ánimo y estos otros tipos de vivencias. En lo que sigue quisiera profundizar en otros aspectos de las mismas allí no abordados.

III

La investigación de Pfänder acerca de las disposiciones de ánimo prosigue en lo que podríamos denominar un segundo nivel con la consideración de una serie de determinaciones generales de este tipo de vivencias. Estas determinaciones son clasificadas en dos tipos: determinaciones formales generales y determinaciones formales específicas. A las primeras de ellas corresponden el "calor psíquico" (*seelische Wärme*), el carácter de "fluido psíquico" (*seelisches Fluidum*) y la procedencia del mismo "lugar psíquico": el centro afectivo *(Gefühlszentrum)*[13]. A las segundas pertenecen notas como el ser afluencias afectivas centrífugas, la diferenciación en disposiciones anímicas positivas y disposiciones anímicas negativas. Veamos en qué consisten estas notas.

La primera de las determinaciones formales generales de las disposiciones de ánimo es compartida por estas con los sentimientos, y salta a la vista si comparamos una vivencia intelectual cualquiera –como, por ejemplo, una representación o un juicio– con una disposición de ánimo, sea positiva o negativa. En un juicio, por ejemplo, a diferencia de lo que sucede en el amor, el sujeto de las vivencias se dirige a un estado de cosas de una forma neutral. En el juicio no hay en principio "coloración afectiva" alguna de la vivencia, sino una simple constatación de cómo algo tiene lugar. Sin embargo, en el amor o en el odio a una persona nos encontramos con que la referencia intencional al objeto de estas disposiciones de ánimo está caracterizada por lo que Pfänder denomina un "calor psíquico". Amar u odiar a alguien es "algo más" –mucho más– que referirse intencionalmente a esa persona. Es más, donde falta este "calor psíquico", disposiciones de ánimo como el amor y el odio son imposibles.

En conexión con los análisis de Pfänder acerca de este punto, Else Voigtländer[14] puso de manifiesto dos notas fenomenológicas que, a mi juicio, son relevantes. Por un lado, ha mostrado cómo este "calor psíquico" puede adquirir diferentes grados en las distintas disposiciones de ánimo. En el caso de las disposiciones positivas, resultan claras las diferencias en lo que se refiere a esta nota entre la benevolencia y, por ejemplo, el amor erótico. Cada tipo de disposición de ánimo (sea positiva o negativa) tendría su grado específico de "calor psíquico". Por otro lado, esta autora

13 Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I, pág. 38.

14 Cf. Voigtländer, E., "Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen".

llama la atención sobre el hecho de que el "calor psíquico" con el que determinadas disposiciones de ánimo surgen originariamente, puede verse "atenuado" por el paso del tiempo. Es lo que a veces sucede en algunos casos de disposiciones de ánimo sobreactuales como, por ejemplo, el amor conyugal o la amistad entre "viejos amigos".

La segunda determinación general formal de las disposiciones de ánimo hace referencia a su carácter de fluido anímico. Pfänder afirma que se trata de una nota difícil de determinar y no dice mucho más. En cualquier caso, se trata de otra nota que las disposiciones de ánimo comparten con los sentimientos y que no tienen las vivencias intelectuales. Con esta nota se alude a la implicación del sujeto en este tipo de vivencias. En una disposición positiva o negativa el grado de implicación de la persona toda del sujeto de la misma es mayor que en el caso de una vivencia puramente intelectual como, por ejemplo, un juicio.

En tercer lugar, Pfänder pone de relieve cómo las disposiciones de ánimo proceden del mismo "lugar anímico", a saber, *el centro afectivo (Gefühlszentrum)* de la persona[15].

En resumen, podemos decir con Pfänder que si se toman estas tres determinaciones como determinaciones formales generales de las disposiciones de ánimo o, en el lenguaje de Pfänder, como referencia a la esencia general de estas, se desprende de ello que las disposiciones de ánimo actuales, según su esencia general, son sentimientos.

Pasemos ahora a la consideración de las determinaciones formales específicas de las disposiciones de ánimo.

La primera de estas determinaciones apunta al hecho de que se trata de afluencias afectivas centrífugas. En este orden de cosas, resulta claro, como ya hemos dicho, que las disposiciones de ánimo son vivencias intencionales y no estados inmanentes de la conciencia. Por consiguiente, es necesario, piensa Pfänder, ampliar la noción de sentimiento al uso no restringiendo esta a los meros estados sentimentales del sujeto[16].

La segunda determinación formal específica de las disposiciones de ánimo hace referencia a su diferenciación en positivas y negativas. En ellas podemos distinguir, a su

15 "Und dazu tritt dann zweitens, dass beide, die aktuellen Gesinnungen und die Gefühle der Lust und Unlust aus einer und denselben seelischen Stelle, die wie das Gefühlszentrum nennen können, herausquellen, und dass diese Stelle in einer gewissen, innerseelischen Distanz von denjenigen seelischen Zentren liegt, in denen die intellektuellen und die Willensregungen entspringen" (Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I, p 39).

16 "Wenn man den Begriff des Gefühls allerdings einschränken will auf diejenigen seelischen Erlebnisse, die blosse Zuständlichkeiten des Subjekts sind, dann sind die aktuellen Gesinnungen, da sie nicht blosse Zuständlichkeiten des Subjekts sind, auch keine Gefühle in diesem Sinne. Aber diese Einschränkung erscheint, wenn man auf das Wesen der Gefühle achtet, willkürlich. Wir nehmen hier den Begriff des Gefühls daher in einem weiteren Sinne, der duch das Wesen der Gefühle bestimmt ist und der auch Nichtzuständliches, wie jene zentrifugalen Gefühlströmungen unter sich befasst" (Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I, págs. 39-40).

vez, entre una materia anímica, una toma de postura y un acto afectivo.Veamos cómo se articulan estos elementos, siguiendo dos ejemplos paradigmáticos de disposiciones de ánimo de signos contrarios, a saber, el amor y el odio. En el caso del primero nos encontramos con una materia anímica "favorecedora", "vivificadora" del objeto del mismo[17]. Esta materia anímica puede adoptar caracteres y grados diferentes, ser más o menos "moderada" o más o menos "fuerte". Por el contrario, en el odio –y en las otras disposiciones negativas– la *materia anímica es destructora,* "corrosiva", en relación a su objeto. Es precisamente esta "venenosidad corrosiva" la que constituye la esencia de las disposiciones negativas.

Por lo que se refiere a la toma de postura con respecto al objeto de la disposición de ánimo, en el caso de la disposición positiva nos encontramos ante un "acercamiento anímico" a este. Así, en la disposición específica del amor este "acercamiento" adquiere la forma de una unificación interna del yo con la persona amada. Los análisis de Pfänder acerca de las disposiciones de ánimo –sobre todo en lo referente a los momentos de su materia anímica, toma de postura y acto efectivo– fueron ampliados algunos años después de la publicación de *Zur Psychologie der Gesinnungen* con una serie de importantes observaciones fenomenológicas realizadas por Else Voigtländer[18]. Esta autora señala, en primer lugar, las diferencias existentes entre el amor y otras disposiciones de ánimo positivas como la benevolencia o la amistad en lo que se refiere al acto de "unificación interna". En este último caso –como señala– se trata de una mera coincidencia con el objeto, de una unificación que, en cierto modo, sólo es determinable negativamente en la medida en que podemos decir que, en el caso de la benevolencia, no hay desunión alguna. Resulta, pues, claro que la "unificación anímica" entre el amante y el amado es muy diferente entre el benevolente y el beneficiado por su buena voluntad. A ella se añade, en el caso del amor, una nota específica: una suerte de "traer hacia mí", de acercamiento del objeto amado. De esta forma, se constituye una proximidad del objeto, una "pertenencia" del mismo a mí. Según esto, el deterioro o el cese de un amor significa un alejamiento, una "expulsión" del objeto amado del "círculo" de mi vida. A este "traer a mí" que se da en el amor corresponde una entrega de mí a él, un seguimiento del mismo. En virtud de cuál sea el elemento más acentuado –el "traer hacia mí" del objeto del amor o mi entrega o seguimiento del mismo– se diferencian los diversos tipos de amor[19]. Por el contrario, en otras disposiciones positivas como la benevolencia o la amistad, el sujeto de las mismas adopta un cierto "alejamiento positivo" con respecto al objeto. Ni me entrego a él ni lo "traigo hacia mí", sino que, de algún modo, me uno a él, pero con una cierta reserva (o al menos no en el modo en que sucede en el amor).

17 Los términos utilizados por Pfänder son *fördernde, wärmende, belebende.*

18 Voigtländer, E., "Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen", págs. 144.

19 Voigtländer, E., "Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen", pág. 145.

En el caso del odio, en cuanto ejemplo paradigmático de disposición de ánimo negativa, la toma de postura con respecto al objeto del mismo es la de un alejamiento anímico de este. Se trata de un rechazo interno del otro, de una toma de postura negativa consistente en un mantener al odiado a distancia.

Por lo que se refiere al acto afectivo, el cual, como decíamos más arriba, constituye, junto con la materia efectiva y la toma de postura, uno de los elementos fundamentales tanto de las disposiciones de ánimo positivas como de las negativas, en el caso paradigmático del amor consiste en una afirmación del ser amado, en una, por así decir, "legitimación" de su existencia. No se trata aquí, en sentido propio, de un juicio sobre el ser o el ser-así de la persona amada, sobre su valor o –como señala Pfänder– de la comunicación silenciosa de que se le ama. Tampoco es un "frío" acto del entendimiento en el que se le reconoce al objeto del amor un derecho que posee. A un ser humano se le pueden reconocer ciertos derechos, sin por ello llevar a cabo el acto de afirmación propio del amor. Por el contrario, la afirmación del ser amado se caracteriza siempre por un cierto "calor" del cual los actos intelectivos están desprovistos. Nos encontramos, pues, con un acto posicional afirmativo con respecto al objeto de nuestro amor, de un tomar partido por su existencia[20].

En relación con esta característica de la disposición de ánimo positiva en que consiste el amor, Voigtländer hace una interesante observación fenomenológica. El amor desempeña un carácter tan central en la vida emocional de su sujeto que de este surge una "fuerza vivificadora" (*lebenspendende Kraft*) que repercute en toda la vida del sujeto. El amor da a la vida interior del hombre un "impulso", "coloreando" de algún modo el resto de su vida de conciencia[21]. Los diversos tipos de amor tienen esta "fuerza vivificadora" de una forma más o menos pronunciada. Esta puede, sin embargo, "perder en fuerza" en la medida en que se convierte en una costumbre hasta que un nuevo impulso la "vivifica".

En el caso de las disposiciones de ánimo negativas encontramos un momento paralelo a la afirmación que encontrábamos en la disposición anímica del amor. Lo que aquí sucede es que el objeto de estas disposiciones es negado. No se trata de un acto del entendimiento en el sentido de que se declare que el odiado no es de tal o cual forma. Tampoco se trata de la mención de que no tiene tal o cual valor o que no tiene ninguno. Se trata de un tomar partido *contra* su existencia. Este acto de negación no es tampoco un acto de la voluntad. Se puede –piensa Pfänder– negar a

20 Como afirma Pfänder, al amor subyace "ein Akt der Rechtssetzung, der Daseinssermächtigung, der Parteinahme für das Dasein der Geliebten" (Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I, pág. 44).

21 Es esta misma actitud fundamental la que está en la base de aquel que, por ejemplo, perdona un mal objetivo que le ha sido infligido y que hace, por ejemplo, imposible perdonar a una persona y albergar, al mismo tiempo, deseos de venganza con respecto a otra. Cf. Crespo, M., *El perdón. Una investigación filosófica*.

alguien voluntariamente el derecho a existir sin experimentar odio alguno. El odio es un acto afectivo de negación del objeto odiado.

Resumamos brevemente los resultados obtenidos por Pfänder en lo que se refiere a la diferencia entre disposiciones de ánimo positivas y disposiciones de ánimo negativas. Esta diferencia es triple: en primer lugar, se trata de una contraposición entre dos tipos de materias anímicas: la materia vivificadora de las positivas y la destructora de las negativas; en segundo lugar, la toma de postura del yo con respecto al objeto de la disposición de ánimo es también diferente. A la unificación interna entre yo y objeto en las disposiciones de ánimo positivas se contrapone la desunión entre el yo y el objeto en las disposiciones negativas. En tercer lugar, los actos afectivos que están en la base de estos dos tipos de disposiciones son también diferentes: a los actos de afirmación de las disposiciones positivas se les oponen los de negación de las negativas[22]

IV

Una de las contribuciones más originales de los análisis de Pfänder acerca de las disposiciones de ánimo tiene que ver con algunos aspectos referidos a su clasificación. A la más general de estas clasificaciones me he referido en mi trabajo anteriormente citado. Allí aludía a la clasificación entre disposiciones de ánimo actuales, virtuales y habituales. Las primeras son aquellas que existen en un momento dado en la vida anímica actual y se refieren a objetos conscientes. Ejemplos de este tipo son un afecto positivo hacia otra persona en un momento determinado o un odio puntual contra alguien. Por su parte, las disposiciones de ánimos virtuales no se encuentran en el nivel de la actualidad de la conciencia, sino que están, si se me permite la expresión, "agazapadas" detrás de la misma. Es, por ejemplo, el caso de la persona llena de odio contra otra. Sigue estando llena de él aunque no piense conscientemente en esa persona y se ocupe de otras cosas. Lo mismo sucede con el amor. Dichas vivencias tienen un carácter "sobreactual". De las disposiciones de ánimo actuales y de las virtuales, Pfänder distingue un tercer nivel más profundo que es al que nos referimos cuando usamos expresiones como "tal persona está permanentemente bien

22 Pfänder resume así sus consideraciones: "Wir können demnach nun die aktuellen positiven Gesinnungen vollständig bestimmen als zentrifugale Gefühlsauströmungen von belebender Kraft, in denen das Ich sich in gewissen Masse vereint mit dem Gesinnungsgegenstand und ihn in eigentümlichen Akten bejaht, oder kürzer, als zentrifugale fördernde, einigende und bejahende Gefühlsauströmungen. Wir können also die aktuellen negativen Gesinnungen vollständig bestimmen als zentrifugale Gefühlsauströmungen von ätzender Virulenz, in welchen das Ich sich in gewissen Masse entzweit mit den Gesinnungsgegenständen und sie in eigentümlichen Akten verneint, oder kürzer, als zentrifugale schädigende, entzweiende und verneinende Gefühlsauströmungen" (Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I, pág. 47).

dispuesta para conmigo" o "esa otra persona está llena de un odio total contra mí". En este último caso, nos encontraríamos con las disposiciones de ánimo habituales, las cuales pueden aparecer o en disposiciones virtuales o en disposiciones actuales[23]. Desgraciadamente, los análisis de Pfänder, tanto en la primera como en la segunda parte de *Zur Psychologie der Gesinnungen* se reducen a las disposiciones de ánimo actuales, mientras que las virtuales y las habituales son dejadas sin consideración.

Junto a esta primerísima ordenación de las disposiciones de ánimo, Pfänder lleva a cabo, por un lado, una clasificación de las disposiciones anímicas según la dirección de la afluencia afectiva centrífuga y un detallado estudio de las modificaciones de estas disposiciones.

Tanto las disposiciones actuales positivas como las negativas pueden clasificarse según la dirección de la afluencia afectiva centrífuga o, dicho de otro modo, según la diferente posición del sujeto de la disposición con respecto al objeto de la misma. Así, el sujeto de la disposición de ánimo puede estar con respecto al objeto:

"subordinado". Es el caso de las "disposiciones positivas que miran hacia arriba" *(hinaufblickende positive Gesinnungen)*, como el amor de un niño a su madre, del hombre a Dios, y también de las "disposiciones negativas que miran hacia arriba *(hinaufblickende negative* Gesinnungen), como, por ejemplo, el odio de los esclavos a su amo, etc.[24]

(a) "en el mismo nivel". Se trata de las disposiciones anímicas que miran "de modo recto" a su objeto. Entre las disposiciones positivas de este tipo encontramos, por ejemplo, el amor entre compañeros y, en el caso de las negativas, el odio entre ambos.

(b) "por encima de él". Es el caso del amor de una madre a su hijo o la amistad del señor hacia su siervo.

No voy a profundizar en estas distinciones. Creo que es mucho más interesante abordar directamente uno de los, a mi modesto juicio, más interesantes y originales puntos del libro de Pfänder, a saber, el referido a las modificaciones de las disposiciones afectivas actuales.

Estas modificaciones pueden ser, según Pfänder, de tres tipos: las disposiciones inauténticas, las "exorbitantes" o "flotantes" y las refrenadas. Veamos, en primer lugar, qué sucede con las disposiciones inauténticas.

23 No me resulta del todo convincente la distinción efectuada por Pfänder entre disposiciones de ánimo virtuales y disposiciones habituales. Me da, más bien, la impresión que se trata, en última instancia, del mismo tipo de disposición, pero observado desde dos puntos de vista diferentes: por un lado, el de su virtualidad o sobreactualidad y, por otro lado, el de su permanencia en la conciencia al modo de un hábito.

24 El ejemplo es de Pfänder. Cf. Pfänder, A. *Zur Psychologie der Gesinnungen*, I, pág. 55.

Antes de entrar en su estudio es preciso –piensa Pfänder– aclarar que el término "inauténtico" no implica aquí valoración negativa alguna. Tan sólo apunta al carácter peculiar de cierto tipo de disposiciones actuales, tanto positivas como negativas. Con este tipo de disposiciones nos encontramos, por ejemplo, cuando bromeamos o jugamos. En esos casos, las personas que actúan amistosamente u odiosamente no están actualmente dispuestas positiva o negativamente. Pero, considera nuestro autor, contradiría lo que realmente sucede en el yo del sujeto si se pensara que no tiene lugar disposición anímica alguna. Lo característico de las disposiciones de ánimo inauténticas es el hecho que no surgen del "sí mismo" del sujeto como, por el contrario, sucede con las disposiciones auténticas. En este sentido, están en su interior vacías, carentes de núcleo. Son, por así decir, subrogados pálidos de las disposiciones auténticas, pero no dejan por ello de ser hechos psíquicos reales. Eso sí, son artificiales, inauténticas[25]. Ejemplos de estas disposiciones encontramos en el juego, en las representaciones escénicas y en las formas sociales artificiosas como, por ejemplo, las manifestaciones exageradas de agradecimiento o condolencia.

Es precisamente aquí donde nos encontramos con uno de los aspectos, a mi juicio, más interesantes de los análisis fenomenológicos de Pfänder de las disposiciones de ánimo. Me refiero a las formas de enlace entre disposiciones inauténticas y auténticas. Nuestro autor señala cómo es posible que una disposición de ánimo auténtica sea recubierta por la opuesta inauténtica, llegando incluso ésta a desplazar a la primera y a "arraigarse" en la conciencia del sujeto como auténtica.

Lo interesante de todo esto es que no parece que las disposiciones anímicas actuales auténticas puedan ser creadas directamente, mientras que las inauténticas (ya sean positivas o negativas) sí que se pueden "crear" voluntariamente. Parecería, por tanto, que de aquellas disposiciones de las que somos responsables en sentido estricto son las inauténticas. Sin embargo, parece que, de algún modo, pueden "favorecerse" voluntariamente disposiciones de ánimo auténticas hasta el punto de poder plantear "exigencias" con respecto a ellas. Es lo que sucedería con mandamientos como "ama a tu prójimo como a ti mismo", "sé amable con todos". Estos mandamientos no exigen disposiciones inauténticas, sino que constituyen más bien una invitación a "albergar" disposiciones auténticas de amor y amistad. Si exigen esto del hombre, suponen que a este le es posible, mediante el esfuerzo voluntario, adoptar estas disposiciones anímicas positivas de amor y amistad con respecto a cualquier persona. A estos mandatos se les opone, sin embargo, la experiencia humana de que ante determinadas personas es difícil experimentar voluntariamente amor auténtico y

25 "Die unechten Gesinnungsregungen sind nicht etwa bloss vorgestellte und deshalb unwirkliche Gesinnungen; sie sind vielmehr ebenso wirklich wie die echten Regungen, nur sind sie im Vergleich zu diesen eigenartig schemenhaft, hohl, lustig, kern- oder substanzlos" (Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, II, 1, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. III. Band, 1916).

amistad auténtica. De esta forma, la justificación de los mandatos arriba mencionados y otros similares que exigen una determinada disposición anímica auténtica con respecto a determinados objetos, parece ser puesta en cuestión. Parece injustificado exigir de alguien algo que no puede realizar mediante su esfuerzo.

La cuestión es, aquí, si las exigencias en las que se mandan a los hombres determinadas disposiciones auténticas con respecto a determinados objetos son injustificadas simplemente porque no pueden ser cumplidas directamente, voluntariamente por los hombres. Estas exigencias estarán totalmente injustificadas –piensa Pfänder– si lo que realmente pidieran es "producir" voluntariamente auténtico amor con respecto a determinados objetos. Estas exigencias no son, sin embargo, injustificadas si aquello que exigen de su destinatario es el que honradamente se esfuerce, en la medida de sus posibilidades, por favorecer el surgimiento de auténtico amor. Luego, existen caminos al favorecimiento voluntario de disposiciones actuales auténticas.

La segunda modificación de las disposiciones de ánimo actuales tiene que ver con lo que Pfänder denomina disposiciones "exorbitantes" o "flotantes" (*schwebende*). A este tipo de disposiciones les falta la realidad plena que tienen, por ejemplo, las disposiciones de ánimo auténticas e inauténticas. Dentro de esta forma de disposiciones de ánimo pueden distinguirse, a su vez, entre disposiciones trascendentes o suprarreales, disposiciones episódicas y disposiciones provisionales o infrarreales[26]. Las disposiciones suprarreales se caracterizan por una cierta "exuberancia" de su materia anímica. Es el caso del orador que según va progresando en su discurso se va "acalorando" poco a poco. A estas disposiciones les falta, por tanto, la realidad plena. Por su parte, las disposiciones episódicas o colaterales son aquellas que transcurren paralelamente a la vida anímica real en una suerte de segundo plano [27].

Por último, las disposiciones provisionales o infrarreales son aquellas que no son aún plenamente reales, pero que están a la espera de su confirmación. Urbano Ferrer ofrece algunos ejemplos ilustrativos de las mismas: "una sospecha acerca del comportamiento de otro nos hace incoar una disposición latente hacia él, sin tenerla todavía por efectiva; o bien, el no cumplimiento de ciertos anhelos provoca un estancamiento anímico o flujo vital contenido, que es también infrarreal. Vienen a ser un represamiento de la disposición anímica actual, a la que privan de dirección, quedando obstruida la entera manifestación de su realidad"[28].

El tercer tipo de modificaciones de las disposiciones de ánimo actuales es el constituido por las disposiciones "refrenadas". Aquí es importante ser consciente

26 Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen* II, 33; 34.

27 Ejemplos en Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen* II, 19 y 20.

28 Ferrer, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, pág.61; Cf. Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen* II, págs. 33 y 34.

de que el sujeto psíquico no es siempre aquel que vive sus *Gesinnungen* de modo completamente pasivo, sino que toma postura con respecto a ellas. Este modo de comportarse o tomar postura con respecto a las propias disposiciones anímicas puede ser muy variado. Uno de estos modos es el "refrenar" las disposiciones que surgen en él. Un ejemplo de este tipo de disposiciones podría ser la animadversión hacia una persona, la cual es "refrenada" por nuestra voluntad.

V

El análisis de las diversas variantes de *Gesinnungen* actuales nos ha mostrado que estas se "acercan" y "alejan" del centro de la conciencia. Así, veíamos que en el caso de las disposiciones anímicas actuales inauténticas el sujeto es capaz de provocarlas. En el caso de las auténticas es, más bien, capaz de favorecerlas o impedirlas, pero no de provocarlas en el sentido de una creación voluntaria directa. Ello muestra, a juicio de Pfänder, que el poder del sujeto sobre las vivencias anímicas no es absoluto. En ocasiones, surgirán disposiciones anímicas en la, por así decir, "periferia" de este, sin su intervención directa[29]. En cualquier caso, lo que nos interesa destacar aquí es que con independencia de cómo sean de hecho, las disposiciones anímicas tienen su origen en el sujeto psíquico, el cual es no sólo el punto de partida de las *Gesinnungen*, sino también su fuente. Todo esto pone de manifiesto, según Pfänder, la necesidad de distinguir entre el "yo central" (*Ich-Zentrum*) y el "sí mismo" (*Selbst*). Sería un error considerar al sujeto psíquico como si se tratara de un "ser puntual" (*ein punktförmiges Wesen*) el cual no tuviera división alguna, cuando en realidad es "una entidad con divisiones" (*ein in sich gegliedertes Gebilde*)[30]. El sujeto psíquico posee una cierta extensión de diferentes lugares. Estos lugares no están todos en el mismo orden, sino que hay uno de ellos que es el centro psíquico de la totalidad de los otros lugares. Este centro psíquico es al que Pfänder llama yo-sujeto central (*Ich-Zentrum*) y a la totalidad de los otros lugares o "capas" del sujeto psíquico se le denomina sí mismo (*Selbst*).

Como señala Urbano Ferrer, los movimientos anímicos (no solamente las *Gesinnungen*) se disponen "por referencia al yo central, que hace de punto medio

29 "El yo central activo emerge a veces de modo discontinuo, inmune a las disposiciones afectivas, pudiendo cerrarse por principio a ellas, como en los casos del juez o del investigador, o, en cambio, refrenarlas en algunas de sus dimensiones, como la intensidad, velocidad, peso..., o, por el contrario, darles cauce... El mismo yo central, que cuando está bajo el influjo de los movimientos disposicionales se sume en la pasividad, o que se recubre en parte con las disposiciones afectivas procedentes de la periferia, es el que también puede desprenderse de ellas, cuando se pronuncia voluntaria y responsablemente" (Ferrer, U. *Desarrollos de ética fenomenológica*, pág. 62).

30 Cf. Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, II, pág. 66.

para situar aquellos movimientos".[31] Es precisamente –como señala también este autor– "desde la centralidad del yo, que toma una u otra posición en relación con las disposiciones afectivas, se hace posible su consideración ética"[32]. De este modo, llegamos a los umbrales de un nuevo nivel de análisis de las disposiciones de ánimo. Frente a una multiplicidad de este tipo de vivencias nos encontramos ahora con una suerte de disposición fundamental de ánimo –a la cual habría que denominar más acertadamente "disposición moral de fondo"– anclada en el yo central y responsable, en última instancia, de las diferentes tomas de posiciones con respecto a las múltiples disposiciones afectivas. Estamos, pues, ante una dirección voluntaria habitual que, en principio, puede entenderse como una orientación meramente formal de la voluntad (Kant) o como una dirección de valor aunque sin "contenido de imagen" (Scheler). En cualquier caso, como señala el Husserl de la *Einleitung in die Ethik,* es a esta disposición moral de fondo a la que nos referimos cuando juzgamos el "carácter" de una persona.

> "De este modo, juzgamos la totalidad de las características anímicas habituales y, dicho con una sola palabra, el 'carácter' todo de una persona como ético o éticamente reprobable, tanto el carácter innato como el adquirido y, en última instancia y muy especialmente, *la persona misma*"[33].

31 Ferrer, U. *Desarrollos de ética fenomenológica*, págs. 61-62.
32 Ibíd.
33 Husserl, E., *Einleitung in die Ethik*, Hua XXXVII, pág. 8.

Sobre las disposiciones morales de fondo[1]

Una de las preguntas centrales de la filosofía moral tiene que ver, precisamente, con el carácter del objeto mismo de su estudio. ¿En qué consiste, en sentido propio, aquello que llamamos "vida moral"? ¿Se trata de una simple "etiqueta" o nombre colectivo para agrupar una serie de actos que únicamente comparten el tener su origen causal en un mismo sujeto o, por el contrario, apunta a una unidad más profunda? Dicho en otros términos, ¿es la vida moral de las personas un "rosario" de acciones aisladas las unas de las otras o existe una unidad más profunda entre ellas, de modo que hablar de "vida moral" de una persona sea algo más que hablar de una colección de actos con la misma causa eficiente? ¿Ha de ocuparse la Ética únicamente de los actos individuales o, también, ha de "mirar" debajo de estos, intentando –permítaseme la amplitud de la expresión– "captar" de algún modo a la persona que se revela en estos?

La dificultad propia de esta pregunta se ve aumentada por una nota característica de todas las cuestiones filosóficas centrales. Me refiero a la conexión existente entre ellas. Con estas sucede algo semejante a cuando queremos extraer una única cereza de un conjunto de esas frutas. Al coger la cereza que queremos otras "vienen" con ellas. Así, preguntarse por la unidad de la vida moral de las personas remite no solamente a otras cuestiones específicamente éticas como, por ejemplo, la relación entre persona y acción, el modo en que aquella se revela en esta, etc., sino también a cuestiones metafísicas de primer orden como, por ejemplo, la referida a aquello que constituye la unidad de la persona.

Sin querer entrar en cuestiones de tan hondo calado, este trabajo pretende ofrecer algunas pistas para responder a las preguntas formuladas más arriba. En contra de ciertas posturas actualistas que consideran a las personas como meros "aglomerados" de actos, creo que hay evidencias más que suficientes para mostrar que estos muestran un "aire de familia" que va más allá de un simple parecido externo. Estaríamos ante una cierta dirección cualitativa o "disposición moral de fondo" (*Gesinnung*[2]). Es más,

1 Texto publicado en *Themata. Revista De Filosofía*. Sevilla, 2009; (41): 144-160.

2 No resulta fácil traducir al castellano el término alemán *Gesinnung*. Se ha solido verter a nuestro idioma como "disposición de ánimo". Esta es, por ejemplo, la opción de García Morente en sus ediciones de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, , aunque a veces,

pienso que una teoría adecuada de estas disposiciones presenta una doble virtualidad: por un lado, constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral, enfrentándose a todas aquellas teorías que la reducen a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a esta;, por otro lado, un tratamiento apropiado de las disposiciones morales de fondo supone un indudable "enriquecimiento" de la vida moral, abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón, etc.[3]

Ha sido Kant quien, en el contexto de la discusión acerca del fundamento de los actos específicos de la voluntad, ha puesto en el tapete de la filosofía moderna la noción de disposición moral de fondo[4]. En este orden de cosas sería un error concebir estos actos como fundados exclusivamente en decisiones aisladas del agente moral. "Lo esencialmente bueno de la acción–sostiene Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*–consiste en la disposición moral de fondo (*Gesinnung*) que a ella lleva"[5]. La verdadera moralidad se cifra, pues, en esta disposición moral[6]. El

sorpresivamente, elige "ánimo". Martínez Marzoa, en su traducción de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza Editorial, Madrid 1969), vierte este término como "intención". Por su parte, Frings y Funk, en su traducción al inglés de *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* de Max Scheler (*Formalism in Ethics and non-formal Ethics of Values: A new Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism.*) traducen *Gesinnung* como "moral basic tenor". La más problemática de estas opciones es, a mi juicio, traducir este vocablo como "intención", traducción que, en el contexto de la filosofía moral kantiana, se suele reservar para *Absicht*. "Disposición de ánimo" tiene la ventaja de reflejar el carácter conativo de *Gesinnung*, pero presenta los inconvenientes de suscitar la impresión de que estamos hablando de una realidad semejante a nuestros cambiantes estados de ánimo y de no reflejar la permanencia de esta disposición. Por último, "moral basic tenor" pierde el carácter disposicional. En este trabajo he optado por "disposición moral de fondo". Alternaré esta expresión con el original germano *Gesinnung*.

3 De algún modo, esta es la idea que subyace en mi libro *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung.* (*El perdón. Una investigación filosófica*).

4 Ciertamente, podría decirse que la teoría clásica de la virtud apunta a este tipo de cuestiones. Sin embargo, los análisis de Kant y de Scheler acerca de la disposición moral de fondo –sobre todo los de este último– apuntan a un estrato más profundo que el de las virtudes.

5 KANT, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, pág. 416. En este pasaje García Morente traduce *Gesinnung* como "animo", lo cual me parece problemático por las razones anteriormente aducidas. (Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*, pág. 50).

6 "La verdadera moralidad no se mide según el resultado (*Erfolg*), sino según la bondad de la voluntad. El valor de las virtudes no consiste en las consecuencias útiles, sino en las disposiciones morales de fondo (*Gesinnungen*), esto es, en las máximas de la voluntad, las cuales de esta forma están prestas a revelarse en las acciones aunque el éxito no las beneficie. En las disposiciones morales de fondo y no meramente en acciones consiste el elevado valor que a través de ellas se puede y debe procurar la humanidad. El efecto subjetivo de la ley moral es la disposición moral de fondo adecuada a esta y por ella necesaria de favorecer el mayor bien práctico posible. La disposición moral de fondo es el 'primer fundamento subjetivo de la aceptación de las máximas'. Tiene que ser aceptada por el libre arbitrio, pues de lo contrario no podría ser imputada. Esta disposición moral de fondo o su fundamento supremo no es a su vez derivable de un

filósofo de Königsberg consideraba que la *Gesinnung* constituye el principio interno de las máximas de la voluntad. Dicho más precisamente, la disposición moral de fondo es concebida como el fundamento subjetivo último de la adopción de las máximas[7].

Casi 130 años después de la publicación de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Max Scheler –precisamente en diálogo crítico con Kant– volvió a llamar la atención sobre la importancia de la disposición moral de fondo. Ya en su tesis doctoral –dedicada a las relaciones entre los principios lógicos y los principios éticos– este autor pone de relieve el carácter de "concepto fundamental" (*Grundbegriff*) de la *Gesinnung* en la Ética[8]. Pero es sobre todo en su Ética*9* donde Scheler se ocupa de la disposición moral de fondo. Como tendremos ocasión de ver con cierto detalle, esta no es sino una dirección de valor de las personas que constituye un "libre margen material apriórico para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones"[10].

Con independencia de las importantes diferencias acerca de la naturaleza y del acceso experiencial a la disposición moral de fondo existentes en los tratamientos de Kant y Scheler, ambos autores coinciden, a mi juicio, en dos puntos significativos. Por un lado, (a) ponen de relieve que dicha disposición tiene que ver con la(s) fuente(s) última(s) de la moralidad, aunque difieren en el "grado de profundidad" en el que sitúan a esta disposición. Así, Scheler destaca el hecho de que nuestras intenciones pueden variar, mientras que una y la misma disposición moral de fondo puede persistir[11]. En la misma intención pueden haber propósitos muy diversos. Es más, "la intención depende ya en su formación de la respectiva experiencia vital del individuo" mientras que esto no sucede en la *Gesinnung*[12]. La disposición moral de fondo es hallada incluso cuando no se ha llegado a formar una intención determinada. Mientras que, como veremos, para Kant el "lugar" de la *Gesinnung* es la intención, para Scheler aquella tiene que ver ciertamente con esta, pero se encuentra en un grado mayor de "profundidad", a saber, en una fase anterior a la proposición del fin empírico de la voluntad[13]. Por otro lado, en relación con lo anterior, (b) tanto

'primer acto del arbitrio'. Ella es una "característica (*Beschaffenheit*) del arbitrio que (independientemente de si está fundada en la libertad) le corresponde por naturaleza" (Eisler, R., *Kant Lexikon*, , págs. 202-203. Voz "Gesinnung" (mi traducción).

7 "La intención [*Gesinnung*] [es] el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas". Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI, pág. 25 (*La religión dentro de los límites de la mera razón*. pág. 34).

8 Scheler, M., *Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* pág. 95.

9 Cf. Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.*).

10 Scheler, M., *Der Formalismus.* pág. 135; *Ética*, pág. 188.

11 Scheler, M., *Der Formalismus.* pág. 184; *Ética*, pág. 232.

12 *Ibíd.*

13 Scheler, M., *Der Formalismus.* pág. 34; *Ética.* pág. 56.

Kant como Scheler consideran que lo esencialmente bueno de la acción consiste en la *Gesinnung*. De esta forma, nos encontramos ante el portador originario, no exclusivo, del valor moral.

En lo que sigue quisiera ocuparme, en primer lugar, de la naturaleza de la disposición moral de fondo. Tendremos ocasión de comprobar cómo Kant consideraba que se trataba de un elemento formal mientras que, por su parte, Scheler pensaba que se trataba de una dirección de valor con un claro contenido material. Una vez esclarecido, en la medida de lo posible, el "qué" de la disposición moral de fondo me ocuparé, en segundo lugar, de la posibilidad del acceso experiencial a esta. Mientras que para Kant este acceso está, en última instancia, vedado para la inteligencia humana, para Scheler la *Gesinnung* es un "hecho absolutamente experimentable"[14]. En tercer lugar, aludiré a las relaciones entre disposición moral y acción para, posteriormente, referirme al interesante problema de un eventual cambio de la disposición moral de fondo. A continuación me referiré a algunas consecuencias –no del todo previstas por Scheler– de su modo de entender la *Gesinnung* para la teoría de la persona.

Antes de abordar las cuestiones que acabo de mencionar quisiera hacer una pequeña observación metodológica. Este trabajo tiene como marco general las reflexiones de Kant y Scheler acerca de la disposición moral de fondo. Sin embargo, mi interés es fundamentalmente de orden temático. Lo que quiero decir es que no pretendo ofrecer un repaso exhaustivo de las teorías de estos dos autores, sino, más bien, guiarme por los temas más importantes vinculados con este tipo de disposiciones. Este interés temático justifica el que en los diversos puntos que tratar acuda a aquel de estos dos autores que, a mi entender, ha reflexionado más agudamente sobre el punto en cuestión.

La "naturaleza" de la disposición moral de fondo

Como decía más arriba, el concepto de *Gesinnung* es utilizado tanto por Kant como por Scheler para referirse al carácter permanente o disposición de un agente que subyace y se refleja en las elecciones particulares[15]. En este orden de cosas, la necesidad de introducir un concepto semejante se hace patente si se tiene en cuenta

14 Scheler, M., *Der Formalismus*... pág.132; *Ética*, pág. 184.

15 Scheler considera muy importante el distinguir claramente entre *Gesinnung* y "carácter", en el sentido psicológico de este último término. La diferencia fundamental viene dada por los diferentes modos de darse de ambos. "Puesto que la disposición de ánimo no es una aptitud, sino algo dado *actual e intuitivamente*, será fundamentalmente distinta de lo que comúnmente se designa como el '*carácter*' de un hombre. Pues se entiende por tal, habitualmente, la causa constante, en él existente, de sus acciones particulares, las cuales son lo primero en oponérsenos desde fuera. El 'carácter' es siempre, según esto, una admisión meramente hipotética de algo que *nunca* nos es dado y que sólo es *admitido*, a base de la inducción, en la constitución de tal ser, de modo que las acciones dadas en la experiencia han de ser explicadas por ese supuesto" (*Der Formalismus*. pág. 137; *Ética*, pág. 190-191).

una cierta carencia que Allison[16] cree ver en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* a saber, el centrarse en la dignidad moral de las acciones particulares podría crear la impresión de que Kant concibe estas acciones como fundadas en decisiones aisladas (a favor de la ley o de las inclinaciones) que no están en conexión con un agente moral permanente. Pensar así, considera Allison, sería incorrecto porque el concepto central de buena voluntad se refiere precisamente al carácter subyacente o disposición del agente. Sin embargo, Kant nunca discute directamente este carácter o disposición subyacente ni explica su relación con las acciones particulares. Al introducir Kant el concepto de *Gesinnung*, este reconocería que las elecciones de los agentes racionales o, en sus palabras, las máximas que estos adoptan, tienen que ser concebidas en relación a la disposición del agente. De otro modo, estas elecciones y máximas no podrían ser imputadas y quedarían sin explicación.

En este respecto, la teoría kantiana de la *Gesinnung* siempre, según Allison, tendría una doble virtualidad: por un lado, el propósito sistemático de salvar la racionalidad de la decisión y, por otro lado, el permitirnos ver los actos y decisiones específicas de las personas como expresiones de una disposición subyacente, la cual, al mismo tiempo, puede ser objeto de evaluación moral y así proveernos de un medio para pensar la vida moral de una persona como un todo.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza específica de la disposición moral de fondo para Kant? Como recordábamos, este autor considera que esta, en cuanto fundamento de todas las máximas particulares, es ella misma, a su vez, una máxima, una "súper máxima", si se me permite la expresión. Para el filósofo de Königsberg la *Gesinnung* es la "mera forma en la que está puesta la intención" cuya única cualidad es su conformidad o no conformidad con la ley moral, excluyéndose de ella toda materia. Si la disposición moral de fondo tuviera materia, esta –siempre según Kant– se vería "contaminada" por la determinación del querer por el "resultado" de este. Dicha "contaminación" procedería, en última instancia, de la referencia de toda materia del querer y apetecer a nuestro estado sensible de placer. La acción moral de querer algo concreto es buena en la medida en que la forma de su intención es "puesta" de un determinado modo, a saber, de tal modo que todos los sujetos morales en la misma situación quieran lo mismo. Libre de cualquier matiz de orden sociologista, este es el sentido auténtico de la universalidad del imperativo categórico. En resumen, para Kant la *Gesinnung* no es sino una orientación formal a la ley moral[17].

16 Allison, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, pág. 136.

17 Recientemente, algunos autores han puesto en cuestión que esta sea la única concepción de la disposición moral de fondo en la obra de Kant. Por esta razón, sostienen que la crítica de Scheler –dirigida contra este modo de entender la *Gesinnung*– constituye sólo un aspecto de la noción de disposición de ánimo en Kant, a saber, el concebido en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) y en la *Crítica de la Razón Práctica* (1788). Kant habría modificado su concepción en escritos más tardíos como, por ejemplo,, en *La Religión...* (1793) y en la *Metafísica de las*

La *Gesinnung* buena (o moral, en sentido auténtico) es aquella que se somete a la ley; aquella en la que el verdadero motor de la voluntad es la ley pura moral misma; es la que está en la base del obrar por deber; es la que se adecua completamente a la ley moral[18]. Por su parte, la *Gesinnung* mala consiste en "la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)"[19].

Scheler, a su vez, se refiere a las consecuencias que, según él, se derivarían de la concepción de Kant. La más importante de ellas consistiría en la identificación de la disposición moral de fondo buena con la disposición moral de fondo conforme a la ley y de la disposición mala como aquella que obra contra la ley y que, por tanto, sigue el dictado de las inclinaciones[20]. Scheler considera que frente a la "uniformidad" con la que Kant concebiría la *Gesinnung* –como conforme o como contraria a la ley moral– existiría, al menos dentro de la disposición moral de fondo buena, toda una serie de matices.

El punto de partida del análisis que Max Scheler realiza de las "disposiciones de ánimo" coincide con el objetivo fundamental de su crítica a la filosofía moral kantiana, a saber, mostrar la existencia de una ética material *a priori*. Circunscribiéndonos más a nuestro tema, Scheler considera que no toda ética que haga de la "disposición moral de fondo" portadora primaria del valor moral ha de ser necesariamente una ética formal. En Kant sucedía así dado que la *Gesinnung* era entendida –como acabamos de ver– como la "forma de la posición de la intención", excluyendo así que aquella tuviera materia. En estos términos kantianos se hace, pues, imposible –siempre según Scheler– una consideración material apriórica de las disposiciones morales de fondo, objetivo este de los análisis schelerianos. En suma, la *Gesinnung*, a la cual adscribimos valor o disvalor moral, es algo mucho más originario que una mera orientación formal a la ley moral. Se trata de una tendencia hacia valores positivos o negativos.

De esta forma llegamos a una de las características más importantes de la disposición moral de fondo según Scheler, a saber, su naturaleza conativa o tendencial. Según este autor existen cinco tipos de tendencias[21]: en primer lugar, nos encontramos con el fenómeno de que "algo aspira en nosotros" sin darse claramente "la salida de un estado", ni tampoco "una referencia a algo". Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del desasosiego o intranquilidad en los cuales no sabemos bien por qué

costumbres (1797). No puedo entrar en esta cuestión interpretativa. Permítaseme tan sólo remitir a los dos principales autores que han puesto de manifiesto este modo supuestamente diferente de entender la disposición moral de fondo: Alphéus, K., *Kant und Scheler*, Bouvier Verlag, Bonn 1981; Lai, Shen-chon, *Gesinnung und Normenbegründung. Kants Gesinnungsethik in der modernen Diskussion.*

18 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak.V, pág. 124 (*Crítica de la razón práctica*, pág. 207).

19 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI, pág. 30; *La religión*..., pág. 39.

20 Scheler, M., *Der Formalismus*... pág. 187; *Ética*, pág. 134.

21 Scheler, M., *Der Formalismus*... pág. 54ss; Ética, pág. 81ss.

se dan. Una segunda forma es la "tendencia de salida o separación". Se caracteriza por darse como una "salida de" un estado concreto, aprehendido como tal, pero no tiene un objetivo determinado. La tercera forma de tendencia se presenta cuando esta manifiesta una "dirección" clara, pero sin un "contenido de imagen". Es lo que sucede, por ejemplo, con lo que habitualmente se caracteriza como "anhelo", "tener ganas de algo", etc. Un cuarto tipo es la tendencia a un objetivo con un componente de valor y un contenido de imagen. Como señala Juan Miguel Palacios, esta forma de tender "viene determinada por un contenido de valor al que apunta, pero aun esta última no va acompañada de conocimiento alguno que pueda suponer un objetivo (*Ziel*)"[22]. En quinto y último lugar, nos encontramos con la volición en sentido estricto, dirigida a un fin "cuyo componente de imagen se encuentra representado de manera precisa y cuya existencia en la realidad es pretendida por un yo volente que supone su poder de hacerlo y está dispuesto a poner los medios para conseguirlo"[23].

Pues bien, la disposición moral de fondo es una tendencia de la tercera clase. Se trata de una dirección de valor, sin un contenido de imagen pero con un cierto contenido de valor. Somos capaces de identificar esta dirección de valor cuando hallamos un valor adecuado a ella o cuando experimentamos otro valor como oponiéndose a ella.[24]. A nosotros nos interesa destacar aquí que la disposición moral de fondo se diferencia, por un lado, de aquellas tendencias en las cuales o bien su punto de partida o bien su punto de llegada no tiene un contenido de imagen claro y, por otro lado, de los actos de la voluntad en los cuales el contenido de imagen del fin está claramente identificado. Sin embargo, a pesar de esta indefinición en lo que se refiere a su contenido de imagen, el contenido de valor de la disposición moral de fondo está claramente identificado. La mayor parte de las veces somos conscientes de esta disposición cuando encontramos algo que la contradice. Es lo que, *mutatis mutandis*, sucede en el ámbito estético cuando queremos, por ejemplo, redecorar nuestra habitación. Aunque el contenido de imagen de nuestra tendencia no está claramente definido, somos capaces, en virtud del contenido de valor de esa tendencia, de identificar un determinado objeto como cumpliendo o decepcionando dicha tendencia. Como afirma Scheler, "los objetivos de la tendencia no están representados ni juzgados de ningún modo; ni por sus elementos de valor, ni por sus elementos

22 Palacios, J.M., "Preferir y elegir en la ética de Max Scheler", pág. 43.

23 Ibíd.

24 Sánchez-Migallón explica muy gráficamente esta característica de este tercer tipo de tendencias: "Cuando don Quijote sale en busca de aventuras dignas de un caballero, sabe muy bien qué busca, aun sin tener la más remota idea figurativa de qué concretas situaciones cumplirán su anhelo; y por ello identificará enseguida los entuertos que se siente llamado a resolver y desechará los que no respondan a su noble ideal. O también vivimos lo mismo cuando tenemos una 'idea' clara del ambiente que queremos crear en una habitación antes, sin embargo, de haber elegido los muebles y artículos decorativos concretos". Sánchez-Migallón, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, pág. 23.

de imagen. Están dados en la tendencia misma, o en la percepción sentimental, simultánea o precedente, de los componentes de valor incluidos en la tendencia"[25].

La dirección de valor (*Wertrichtung*) en que consiste la disposición moral de fondo marca los límites dentro de los cuales se forman las posibles intenciones, propósitos y acciones. Relacionado con esto es preciso recordar cómo Scheler distingue en la acción siete niveles o aspectos que pueden variar independientemente unos de otros y que pueden portar valores morales de modo específico[26]. Estos siete aspectos son: (1) la situación actual y el objeto de la acción, (2) el contenido que ha de ser realizado mediante la acción, (3) el querer ese contenido, (4) los grupos de actividades enfocadas hacia el organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el "querer-hacer"), (5) los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con esas actividades, (6) la realización vivida del contenido mismo (la "*ejecución*") y (7) los estados y sentimientos causados por el contenido realizado. Pues bien, el tercer aspecto de los mencionados, a saber, el querer el contenido de la acción, presenta a su vez cinco niveles. Estos son: la disposición moral de fondo (*Gesinnung*), la intención (*Absicht*), la deliberación (Überlegung), el propósito (*Vorsatz*) y la decisión (*Entschluss*). Dado su carácter fundante, la materia de valor de la disposición moral de fondo penetra todos los grados de la acción hasta su resultado[27]. Sin embargo, sería un error pensar que esta "penetración" del valor de la disposición moral de fondo en las fases subsiguientes de la acción es una dirección de "ida y vuelta", esto es, que el valor de aquella depende, de algún modo, del resultado de la acción o del éxito de esta.[28]

Al mismo tiempo, Scheler se encarga de señalar que la materia de valor de la disposición moral de fondo entra no solamente "en intenciones, propósitos y acciones, sino ya también en el *deseo* y sus expresiones manifestativas; empapa también la *vida fantástica* de la tendencia hasta los sueños y fantasmagorías, y puede llegar a aparecer incluso exteriormente, en los casos en que la voluntad y la facultad de obrar desaparecen; por ejemplo, en abulias y apraxias patológicas de toda índole, en los *fenómenos de expresión*, en la sonrisa, los gestos, etc."[29].

Sobre el acceso experiencial a la disposición moral de fondo

En el apartado anterior nos hemos ocupado de las dos formas principales de considerar en qué consiste la disposición moral de fondo. Una de ellas era la defendida por Kant, según el cual la *Gesinnung* era un elemento puramente formal, mientras

25 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 195; *Ética*, pág. 89.
26 Scheler, M., *Der Formalismus*, pág. 141; *Ética*, pág. 195.
27 Scheler, M., *Der Formalismus*, pág. 135; *Ética*, pág., 188.
28 Esta posibilidad es rechazada abiertamente por Scheler. Cf. *Ética*, 238/177. Cf. GW2 137/F 120.Cf. también Spader, P. H., *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development and Promise*págs 130-133.
29 Scheler, M., *Der Formalismus*, pág. 188; *Ética*, pág. 135.

que Scheler –precisamente en diálogo crítico con Kant– sostiene que esta disposición constituye una dirección hacia determinados valores y, por consiguiente, es un elemento material. Estas consideraciones generales acerca de la disposición moral de fondo han de completarse con la consideración de otra cuestión fundamental, a saber, la de la posibilidad del acceso experiencial a la misma. Dicho con otras palabras, ¿es posible –y si lo es, hasta qué punto– conocer la disposición moral de fondo?

La respuesta de Kant a esta pregunta es clara. En este orden de cosas, el filósofo de Königsberg considera que es imposible saber si una acción conforme al deber (legal) ha sido llevada a cabo por deber o no, en definitiva, si es buena o no. La raíz de esta imposibilidad se encuentra en el no poder acceder a los principios íntimos de las acciones, las máximas, los cuales brotarían precisamente de la disposición moral de fondo. Según Kant son sólo las intenciones materiales y empíricas las que se nos dan en la experiencia. Ello no sucede con la *forma* de la posición de estas intenciones, a saber, con la *Gesinnung*.

Scheler señala, con especial agudeza, que este modo de pensar de Kant es deudor, en última instancia, de "colocar" el *a priori* en la *función* volitiva y no en la materia del querer[30]. Ello llevaría al filósofo de Königsberg a sostener un criterio negativo del bien moral. Una voluntad buena es aquella que se realiza contra las inclinaciones. De esta forma, Kant habría hecho del "contra la inclinación" "un elemento constitutivo del conocimiento acerca de si el querer es bueno"[31].

Esta imposibilidad de un acceso experiencial a la forma de la posición de las intenciones de los sujetos morales hace imposible que pueda juzgarse –al menos con la certeza que brota de la experiencia– acerca de la maldad o bondad de las personas[32]. Solamente un ser omnisciente sería el único que conocería mi disposición moral de fondo[33]. En definitiva, sólo Dios "ve" en el corazón del hombre.

Lo que acabamos de decir afectaría no solamente al conocimiento de la disposición moral de fondo, que está en la base de las acciones ajenas, sino también –aunque no lo parezca a primera vista– a las acciones propias. Ciertamente, parece difícil el poder conocer en sentido estricto si una acción conforme al deber realizada por otro agente ha sido efectuada realmente por deber o no. Pero incluso en el caso

30 Scheler, M.,. *Der Formalismus.*, pág. 91; *Ética*, pág. 130.

31 Ibíd.

32 Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.VI, pág. 31.

33 "Trato ahora de relacionar este concepto con el objeto de la razón práctica, y hallo que el principio no moral admite como posible este objeto, más que bajo la presuposición de un creador del mundo de *suprema perfección*. Tiene éste que ser *omnisciente* para conocer mi conducta hasta lo más íntimo de mi disposición de ánimo, en todos los casos posibles y en todo el porvenir; *omnipotente*, para darle la consecuencia adecuada" Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak.V, págs. 194 (*Crítica de la razón práctica*, pág. 273).

propio, Kant parece sostener que tampoco sería posible saber –en el sentido fuerte de este término– cuál es la *Gesinnung* que nos ha llevado a obrar en un determinado sentido. ¿Hasta qué punto podríamos estar seguros que aquello que nos lleva a obrar conforme al deber, por ejemplo, tratar respetuosamente a nuestros alumnos, es el deber mismo o es algún tipo de inclinación, por ejemplo, el obtener un buen resultado en la evaluación docente?

En oposición a Kant, Scheler señala que la disposición moral de fondo es "un *hecho* absolutamente *experimentable*"[34] y que afirmar lo que el filósofo germano sostiene equivale a una suerte de escepticismo práctico-ético[35]. Scheler no piensa que esta experiencia de la *Gesinnung* sea una experiencia derivada, fruto de la deducción, de la inducción o de cualquier tipo de experiencia comparativa, "sino que somos *conscientes* a la vez que de la disposición de ánimo *misma,* de su *persistencia* y su *independencia* respecto a la cambiante experiencia vital. Sin embargo, la disposición de ánimo es también un objeto de *experiencia* si bien de una experiencia muy de *otro* tipo que la inductiva"[36].

Es, precisamente, la posibilidad de tener algún tipo de experiencia de la disposición de ánimo lo que permite, a juicio de Scheler, hablar de "una consciente comunidad en la disposición moral de fondo"[37]. Dicho en términos negativos, si no hubiera acceso experiencial alguno a la *Gesinnung*, sería imposible juzgar que varios individuos comparten tal disposición. Lamentablemente, los análisis de Scheler con respecto a este último punto no son mucho más explícitos[38].

Disposición moral de fondo y acción

En un apartado anterior nos referíamos al "lugar" de la disposición moral de fondo en la teoría de la acción de Max Scheler. Veíamos cómo esta constituye el elemento más importante de lo que Scheler denomina el "querer": el contenido que ha de ser realizado por la acción. Con respecto a esta teoría son dos los aspectos que nos interesa destacar. En primer lugar, es importante no perder de vista el carácter fundante que tiene la disposición moral de fondo en tanto que su materia

34 Scheler, M., *Der Formalismus.*, págs. 132; *Ética*, pág. 184.

35 "Pero aunque la vieja sentencia: 'sólo Dios ve el corazón del hombre' puede tener justificación educativa frente a todo precipitado enjuiciamiento, el desplazar el depositario del valor moral a un sitio en que ha de permanecer esencialmente invisible e irreconocible –como se sigue de las definiciones kantianas– es un proceder que tan sólo se distingue verbalmente del escepticismo práctico-ético" (Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 187; *Ética*, pág. 134).

36 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 132; *Ética*, pág. 185.

37 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 133; *Ética*, pág. 185.

38 Scheler no deja claro, a mi juicio, si esta *Gesinnung* compartida por un grupo o comunidad de individuos es la misma o si cada uno de estos individuos posee la suya propia, la cual tendría algún rasgo en común con la de los otros miembros del grupo. No quedaclaro, pues, hasta qué punto sería posible hablar de algo así como de "disposiciones morales de fondo colectivas".

de valor "penetra" los demás elementos de la acción. Dicho de otro modo, el valor de las intenciones, de los propósitos, de los resultados mismos de la acción están determinados por el valor originario de la disposición de ánimo. Ahora bien, y este es el segundo aspecto de la teoría de la acción de Scheler que nos parece importante, la disposición moral de fondo tiene un valor independiente de toda experiencia y del resultado de la acción[39]. En este apartado, quisiéramos detenernos en el análisis de las relaciones entre disposición moral de fondo y acción o, si se prefiere, en la "manifestación" de la primera en la segunda.

Scheler sostiene, como veíamos con anterioridad, que la disposición moral de fondo es, de alguna forma, "aprehensible" en la acción. De hecho considera que esta remite, en cuanto expresión o símbolo, a aquella. Visto desde la perspectiva de la disposición moral de fondo, puede decirse que esta se "verifica" en la acción. En este orden de cosas, puede decirse que la deliberación constituye el "puente" entre la disposición moral de fondo y la realización de la acción. De esta forma, la acción es "vivida como *confirmadora de la disposición de ánimo* en una vivencia de *cumplimiento* práctica y peculiar"[40]. El paso al frente dado por Maximiliano Kolbe en Auschwitz constituye una verificación o cumplimiento de la disposición moral de fondo que animaba la vida de este sacerdote polaco, al igual que el beso de Judas a Jesús revela aquella disposición que estaba en la base de su vida moral[41].

En relación con la manifestación o verificación de la disposición moral de fondo en las acciones de las personas, existen, a mi juicio, dos aspectos que conviene señalar. Por un lado, sería incorrecto pensar que esta manifestación tiene lugar, por así decir, de un modo "mecánico", como si el propio sujeto no pudiera, de alguna forma, ser dueño de esta verificación. Si ello fuera así, el núcleo de la vida moral de las personas sería perfectamente transparente, legible en sus acciones. Pensar así supondría ignorar el hecho que la función expresiva o simbólica de las acciones puede verse también "distorsionada". Lo que quiero decir es que las acciones pueden también "velar" u ocultar la disposición de ánimo. De hecho, las personas pueden –con mayor o menor éxito– utilizar sus acciones a fin de "esconder" su auténtica *Gesinnung*[42]. Es el caso, por ejemplo, del marido infiel que colma a su mujer de regalos a fin de ocultar su traición. Por otro lado, resulta también interesante preguntarse cómo se produce esta "revelación" de la disposición moral de fondo en las acciones, la cual permite el "acceso

39 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 238; *Ética*, pág. 177.

40 Scheler M., *Der Formalismus.*, pág.135; *Ética,* pág 194.

41 Como es sabido, Maximilian Kolbe ofrece su vida en lugar de la de otro prisionero en el campo de concentración de Ausschwitz. En este orden de cosas, los ejemplos que aquí utilizamos corresponden a acciones individuales especialmente significativas que por sí mismas "verifican" la disposición moral de fondo. Sin embargo, la vida moral de las personas no está constituida solamente por este tipo de acciones. Ello tampoco quiere decir que la *Gesinnung* se manifieste sólo en este tipo de acciones especialmente significativas.

42 Dejo aquí de lado la cuestión de hasta qué punto esto es del todo posible.

experiencial" a aquella a través de estas. Referido a esto, creo que es necesario tener en cuenta que este acceso puede verse favorecido u obstaculizado por condiciones ajenas al conocimiento mismo. En este orden de cosas, el amor a una persona hace posible la comprensión de su *Gesinnung,* mientras que una actitud negativa como el odio dificulta este acceso. Como señala Scheler, "lo que, en primer término, nos proporciona la intuición de ese su ser ideal e individual de valor es la '*comprensión*' de su fuente más central, comprensión facilitada por el *amor* a la persona misma. Ese amor comprensivo es el gran constructor y (...) el gran artista plástico que, de entre la mezcla de las distintas partes empíricas aisladas (y a veces en sólo una acción o un gesto expresivo) es capaz de intuir y trazar las líneas de su esencia de valor"[43].

Desarrollando algunas de las ideas de Scheler en torno al modo de darse de las personas y teniendo en cuenta que la *Gesinnung* de estas constituye un elemento central de lo que son, podría incluso pensarse en una cierta "radicalización" de lo que acabo de decir. Podría incluso cuestionarse que la disposición moral de una persona sea estrictamente objetivable. Como es sabido, este autor considera que una persona "jamás puede darse en el 'saber', sino que es vivida individualmente; así pues, no es ningún 'objeto', ni mucho menos una 'cosa'"[44]. Lo que de otras personas se nos puede dar objetivamente se reduce: "(1) al cuerpo físico ajeno; (2) a la unidad del cuerpo vivo; (3) al yo y al 'alma' (vital) correspondiente"[45]. Sólo aquellos que han adoptado una actitud "especial" frente a otras personas podrán tener un acceso –no objetivante– a la disposición moral de fondo de estas. Es lo que le sucede al discípulo frente al maestro. En la medida en que aquel quiere seguir a su prototipo moral –desde una actitud de querer "vivir lo mismo que él"– se le abrirán las puertas de la disposición moral de fondo de este.[46] Scheler considera que la persona sólo "puede sernos dada 'coejecutando' sus actos"[47].

¿Puede cambiar la disposición moral de fondo?

Como decíamos al inicio de nuestro trabajo, la discusión acerca de la disposición moral de fondo tiene que ver, en última instancia y como su nombre indica, con las fuentes de la moralidad. A pesar de las diferencias de tratamiento de la misma en Kant y en Scheler, ambos autores coinciden en habérselas con una cuestión moral fundamental. Precisamente por ser la *Gesinnung* la raíz última de la vida moral de las personas, salta a la vista que no se trata de algo que pueda cambiar de la noche a la mañana. Ciertamente, la disposición moral de fondo de una persona puede experimentar variaciones –los casos más claros son los de las conversiones morales– pero estos

43 Scheler M., *Der Formalismus*. pág. 480; Ética, pág. 635.
44 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 168; *Esencia y formas de la simpatía*, pág. 233.
45 Ibíd.
46 Ibíd.
47 Ibíd.

cambios, piensa Scheler, no serían fruto de una suerte de "retroalimentación" de nuevas intenciones sobre la *Gesinnung* en virtud a que, por ejemplo, los resultados efectivos hayan sido diferentes de los previstos. Por consiguiente, en el caso de que se produzca un cambio de disposición moral de fondo, este se produciría "independientemente de toda formación de intenciones"[48].

Con otras palabras, si la especificación material de la disposición moral de fondo no es, en modo alguno, resultado de la acción sobre el sujeto moral, no parece que haya espacio para que la *Gesinnung* varíe. En cualquier caso, resulta claro que una eventual variación de la disposición moral de fondo imprimiría a la totalidad de la vida del sujeto una orientación completamente diferente.

Como claramente ha hecho ver Sánchez-Migallón, comentando la posición de Scheler, si el componente de valor de la disposición moral de fondo "define el umbral de la variación posible de acciones en su margen axiológico apriórico (...), es imposible forjar una intención, o decidirse por un propósito, que caiga fuera del ámbito posibilitado por la disposición de ánimo; es algo que sencillamente no puede quererse, pues ¿de dónde se alimentaría su querer?"[49]

Este punto es de capital importancia a fin de entender en qué consiste la educación de la persona humana y su formación. Si lo que la acción educativa pretende es que el pupilo aprenda no simplemente un catálogo de "buenas conductas", sino que adquiera la actitud interior de la cual brotan estas conductas o que modifique la disposición que este tiene, esta acción no tiene perspectivas de éxito si se la entiende como la repetición de una serie de actos.

Por consiguiente, si donde se juega la bondad o maldad de las personas es, en última instancia, en su disposición moral de fondo, en el "tenor moral básico"

48 "La 'disposición de ánimo', decíamos, puede determinar la formación de intenciones, y está en su *esencia durar* mientras cambian las intenciones respecto a la misma cosa. Esto no significa que la disposición de ánimo no pueda, a su vez, sufrir variaciones; pero siempre que acaece tal cambio en la *disposición de ánimo* no podrá este *nunca* reducirse a que los actos de la voluntad y las acciones hayan tenido resultados *distintos* de los esperados, ni tampoco que la disposición de ánimo haya cambiado, en definitiva, merced a la formación de nuevas intenciones. Más bien varía la disposición de ánimo *primaria* e *independientemente* de toda formación de intenciones; de aquí que una variación en la disposición de ánimo da una nueva *orientación* a toda la vida, como podemos observar, por ejemplo, en el caso de las 'conversiones' morales. Mas, por otra parte, y también por esta razón, la "disposición de ánimo" es *inaccesible* a la mera acción educadora. Pues solamente *puede* ser objeto de una *educación* aquello que en un hombre, mediante un *obrar* de otra manera, que podemos alcanzar por procedimientos puramente educativos, se muestra *dependiente* para la formación de sus movimientos volitivos ulteriores. Por el contrario, como muy bien hace notar Kant, es *esencialmente* imposible cambiar o influir en la "disposición de ánimo" por medio de la educación" Scheler, M., *Der Formalismus...*, pág. 136; Ética, pág. 189.

49 Sánchez-Migallón, S.: *La persona humana y su formación en Max Scheler*, pág. 26.

del cual brotan las acciones individuales, cualquier aspiración a ser mejor no pasa simplemente por una serie de leyes que cumplir y/o de acciones que realizar, sino que ha de apuntar a la disposición moral misma. De esta forma, como afirma Sánchez-Migallón, "la meta de la vida moral no es una forma últimamente determinada por acciones, sino una bondad en forma personal. Es lo que sucede en el caso de las conversiones morales como, por ejemplo, en la de San Pablo. A esta idea de persona buena la llama Scheler 'prototipo' o 'modelo'"[50]. La relación en que está la persona con el contenido de personalidad del prototipo es el seguimiento[51].

La relación del discípulo con el prototipo moral no consiste en repetir las mismas acciones que este, sino en intentar adecuar la propia disposición moral de ánimo a la de este. La relación de una persona con el prototipo (*Vorbild*) apunta a la disposición moral de fondo de este, a su ser mismo como persona[52]. Lo que el discípulo pretende no es simplemente imitar u obedecer a su prototipo, sino adentrarse en su disposición moral de fondo misma. Este adentrarse en la *Gesinnung* del prototipo está comprendido en la actitud de entrega a este.

Disposición moral de fondo y persona

Como es de sobra conocido, la sección sexta de la Ética de Scheler está dedicada a su teoría de la persona. En el marco de este trabajo no puedo detenerme en una presentación crítica de los elementos de esta teoría. Permítaseme tan sólo recordar que Scheler defendía una visión no sustancialista de la persona según la cual esta no existe "tras" o "sobre" los actos, sino únicamente como realizadora de dichos actos. En cada acto se halla la persona toda. No hay un ser permanente, una suerte de "identidad personal individual", sustrato de estos actos[53].

Ahora bien, si la persona es simplemente el sustrato o "ejecutor unitario" de los diversos actos[54], "*la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa* que en sí (...) antecede a todas las diferencias esenciales de actos"[55]; si la persona existe únicamente en la realización de actos intencionales[56], la noción de *Gesinnung* desempeñará en Scheler un papel importante (incluso mayor que el que le atribuye el propio Scheler). Conocer a una persona significaría, pues, conocer su disposición moral de fondo en cuanto que esta constituye el origen del cual brotan sus actos.

50 Sánchez-Migallón, S., "El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler", , pág. 411.

51 Sobre el seguimiento cf. *Der Formalismus...*, segunda parte, sección VI, cap. 2, 4, ad VIa, Ética, págs. 731-744.

52 Cf. *Der Formalismus.*, pág. 560-561; *Ética*, pág. 735.

53 Cf. por ejemplo *Der Formalismus...*, pág. 515; *Ética*, págs. 395-397.

54 Cf. *Der Formalismus.*, pág 510ss; *Ética*, pág. 392ss.

55 Cf. *Der Formalismus.*, pág 513; *Ética*, págs. 393-394.

56 *Der Formalismus.*, pág 389; *Ética*, pág. 521.

Ahora bien, este darse de la persona, de su *Gesinnung*, no será al modo de un objeto, sino al "modo de la co-realización o la pre-realización o post-realización de sus actos. En tal co-realización o pre-realización o post-realización de los actos de otra persona no hay tampoco objetivación"[57].

Conclusiones

El análisis de las disposiciones morales de fondo que, de la mano de Kant y Scheler, hemos realizado en este trabajo ofrece varios resultados significativos. En primer lugar, creo que este análisis constituye una confirmación de dos aspectos centrales que mencionábamos al inicio, a saber, el que (1) una teoría adecuada de este tipo de disposiciones constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral, enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen esta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ella y (2) el que un tratamiento apropiado de las disposiciones de ánimo supone un indudable "enriquecimiento" de la vida moral, abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón, etc.

Por lo que respecta al primer aspecto, tanto Kant como Scheler muestran la necesidad de ir más allá de la mera conducta externa a fin de determinar la moralidad de las acciones. La conducta externa constituye tan solo la punta del iceberg de nuestra vida moral. Sería un análisis sumamente empobrecedor reducir la consideración de la vida moral de las personas a aquella parte "más visible" de ellas. Ya desde antiguo los filósofos morales han sido conscientes de que la moralidad de las acciones y, por ende, su bondad o maldad, se juega en un plano mucho más profundo. Aunque dos acciones tengan "apariencias" muy semejantes, pueden ser expresión de realidades morales más profundas muy diferentes. Así, las vidas de un estoico y de un epicúreo, vistas desde fuera, pueden ser muy semejantes. Sin embargo, los motivos que les llevan a obrar de ese modo –aparentemente idéntico– son muy diferentes. Mientras que uno, por ejemplo, es morigerado por amor a la virtud, el otro lo es por amor al placer. El mismo Kant insiste en que la moralidad de las acciones "conforme al deber" se decide, en última instancia, en su ser realizadas "por deber" o "por inclinación". Es precisamente a este nivel más profundo al que apunta la disposición moral de fondo. Para el filósofo de Königsberg el hombre moralmente bueno es aquel cuya *Gesinnung*, esto es, cuya forma de "poner" su intención, se adecua a la ley moral universal. Para Scheler, el hombre bueno es aquel cuya *Gesinnung* se orienta a los valores respetando la jerarquía que existe entre ellos. En cualquier caso, es en este "nivel" en el que se cifra la moralidad de las personas. Otro problema, relacionado

57 Scheler, M., *Der Formalismus.*, págs. 386ss; *Ética*, págs. 517ss.

con esta cuestión, pero, en última instancia, diferente, es el del conocimiento que nosotros podamos tener de este estrato, ya sea del ajeno o del propio.

En cuanto a al segundo aspecto mencionado (que un tratamiento apropiado de las disposiciones de ánimo supone un "enriquecimiento" de la vida moral), creo poder decir que el "viaje" al centro moral de las personas pone de relieve cómo la moralidad de estas no puede ser vista exclusivamente a través de sus acciones[58]. Hay toda una serie de respuestas que no terminan en acciones en sentido propio como sucede, por ejemplo, en las respuestas afectivas o en las cualidades permanentes de las personas. Estas respuestas tienen su punto de anclaje en la disposición moral de fondo de las personas. Por tanto, prestar atención a esta significa atender a su cualidad moral última.

Las consideraciones de Kant y Scheler apuntan, pues, a estas cuestiones fundamentales. Sin embargo, ellas no me parecen libres de críticas en, al menos, algunos puntos. Me refiero al modo en el que, por ejemplo, Scheler interpreta el darse de la persona en sus actos (o, si se prefiere, en el lenguaje de este autor, la forma en la que la *Gesinnung* de una persona se verifica en los actos), el acceso experiencial a la disposición moral de fondo y las reservas de ambos autores con respecto a la posibilidad de variación de la disposición moral de fondo.

En primer lugar, y en conexión con algunas de las observaciones realizadas al inicio de este epígrafe conclusivo, concuerdo con Scheler en que la "calidad" moral de las personas se juega en su *Gesinnung*. Dicho de otro modo, la persona se revela como tal en esta disposición moral de fondo. Ahora bien, a mi juicio, son dos los aspectos problemáticos de la forma en la que este filósofo interpreta tal "revelación". Por un lado, pareciera como si este darse de la persona fuera un tanto "mecánico". Así, Scheler afirma que "una *auténtica* disposición de ánimo, en contraposición a una ficción engañosa suya, determina *forzosamente* (aunque no unívocamente) una *acción volitiva que le corresponde*"[59]. Resulta difícil compaginar esta afirmación de Scheler con la posibilidad –fácilmente observable– que tiene el sujeto de "desviarse" o de ocultar su *Gesinnung*. Este último sería, como comentaba más arriba, el caso del adúltero que llena de regalos a su mujer a fin de esconder su infidelidad. Ciertamente, el grado de "desvío" con respecto a la disposición moral de fondo está marcado por ella misma, pero, en cualquier caso, no me parece que una *Gesinnung* buena garantice automáticamente que todas las acciones que surjan a partir de ellas sean necesariamente buenas. Por otro lado, dudo que esta "revelación" de la persona en la acción sea, por

58 A este punto se refiere Yanguas en su estudio sobre la intención fundamental en Dietrich von Hildebrand: Yanguas, J.M., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave.*, pág. 81.

59 Scheler, M., *Der Formalismus.*, pág. 193; *Ética*, pág. 139.

así decir, "completa". De algún modo, parece existir un núcleo más íntimo al cual parece difícil que los otros agentes morales tengan acceso.

En segundo lugar, y en conexión con lo que acabo de decir, creo que la forma adecuada de comprender el acceso experiencial a la disposición moral de fondo está a medio camino entre la negación de este (Kant) y la afirmación de que se trata de un hecho absolutamente experimentable (Scheler). Es claro que siempre nos podrán caber dudas acerca de las razones últimas que han llevado a una persona a obrar de una determinada forma y no de otra. Es más, creo que podría decirse que a veces es también difícil conocer con absoluta seguridad qué es lo que a nosotros nos ha movido a obrar así, a conocer en sentido estricto el motivo de nuestra acción. La cuestión decisiva aquí es determinar qué grado de conocimiento es el que tenemos de nuestros propios motivos. Quizá no se trate de un conocimiento apodíctico, pero sí de la "calidad" suficiente como para "saber" por qué hacemos algo y no otra cosa. En cuanto a mis reservas sobre la posición de Scheler, ya han sido mencionas en el párrafo anterior. Tengo mis dudas que la *Gesinnung* de una persona pueda darse completamente en sus acciones hasta el punto de que se afirme que se trata de un "hecho absolutamente experimentable".

En tercer y último lugar, tanto Kant como Scheler son reacios a admitir la posibilidad de una variación de las disposiciones morales de fondo. Con ello apuntan a un dato, a mi juicio, evidente, a saber, al hecho de que –debido a la "profundidad" de estas disposiciones en la vida moral de las personas– no se trata de algo que pueda modificarse con facilidad. Ciertamente, existen las conversiones morales, pero tienen más bien un carácter excepcional. Sin embargo, no me parece adecuado rechazar cualquier tipo de –permítaseme la expresión– "retroalimentación" de las acciones sobre la disposición de ánimo. El "precio" de insistir tanto en la permanencia de la *Gesinnung* frente a la variedad de acciones es la duda acerca de la imputabilidad de algo en cuyo origen y modelación el sujeto moral parece tener poco que ver. ¿Cómo ser responsable de una disposición moral de fondo que en modo alguno puede ser "moldeada", modificada, por mis propias acciones morales? En este orden de cosas, la distinción introducida por Dietrich von Hildebrand entre "postura moral fundamental" (*Grundstellung*), entendida como una postura de hecho respecto de los valores morales, e "intención fundamental" (*Grundintention*), en tanto actitud consciente frente a estos valores, se revela como especialmente prometedora[60].

Para concluir, quisiera decir que este carácter central de la cuestión de la disposición moral de fondo de las personas se manifiesta en otro problema fundamental que ha ocupado desde antiguo la atención de los filósofos morales ¿Hasta qué punto

60 Cf. Hildebrand, D.v., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, (*Moralidad y conocimiento ético de los valores.*) Cf. Yanguas, J.M., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave.*

nuestra propia *Gesinnung* ejerce algún tipo de influencia en nuestro conocimiento moral? ¿Podemos decir, por ejemplo, que el hombre moralmente bueno percibe los valores mejor que el hombre dominado por el orgullo? Y al revés: ¿hasta qué punto el conocimiento moral influye en la vida práctica del ser humano? Expresado de otra manera: ¿cómo influye la "fineza" de la percepción de los valores morales en la vida moral cotidiana? [61]. De lo que, en última instancia, se trata aquí no es sino de la relación entre vida moral y conocimiento moral.

61 A este aspecto me he referido en mi artículo "La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la antropología integral de Dietrich von Hildebrand". Un detallado análisis del fenómeno de la ceguera al valor moral y del papel de la educación como medio de superación se encuentra en Olivos Huneus, M.P., *La ceguera ante el valor moral, con especial consideración de la educación, la formación y el seguimiento como posibles soluciones a ella. Una aproximación a las teorías éticas de Max Scheler y Dietrich von Hildebrand.*

Prolegómenos a una fenomenología de la compasión[1]

A nadie se le oculta que el sufrimiento constituye una experiencia que desde antiguo acompaña al ser humano. Muchos de los acontecimientos más significativos de la historia de la humanidad están unidos a experiencias de sufrimientos profundos. Ello ha llevado, por ejemplo, a que Viktor Frankl afirme que la esencia del hombre es ser doliente[2]. En este orden de cosas, uno de los rasgos más sobresalientes de la experiencia del sufrimiento es su inefabilidad, el silencio en el que sume tanto al que sufre como a aquel que es testigo. Ante el sufrimiento cualquier forma de discurso –tanto por parte del que lo padece como por parte del que lo contempla– parece ser impertinente, parece estar de más. Esta "impertinencia" del lenguaje sobre el sufrimiento salta a la vista en la figura de aquel que Frankl llama el *doliente autista*:

> "Si el fariseo dice: vean qué bueno soy, el doliente autista dice: vean qué desgraciado soy. (...) 'Vean' significa ya exhibición, por no decir prostitución. El doliente 'hecho y derecho' nunca ofrece en espectáculo su sufrimiento".[3]

Por eso, al doliente no le cuadra mucho hablar, sino callar. El sufrimiento auténtico es siempre "sufrimiento mudo". Esta es la única respuesta con sentido por parte del doliente. Y no sólo de él, sino también de aquel que asiste a su dolor. También al que contempla al sufriente no le cuadra hablar, sino callar. Frankl refleja este pensamiento del siguiente modo:

> "Si el sufrir tiene sentido, también lo tiene el compartir el sufrimiento –la compasión– y como el sufrir, el compadecer es mudo; el lenguaje tiene límites"[4].

1 Texto inédito.
2 Frankl, V., *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. pág. 256.
3 Frankl, V., *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, pág. 262.
4 Frankl, V., *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, pág. 297.

En resumen, el lenguaje –ya sea en el caso del que sufre como en el caso del testigo del sufrimiento– se revela como esencialmente limitado. Frankl resume magistralmente este hecho en una frase sobrecogedora:

"Donde las palabras dicen tan poco, huelga toda palabra"[5].

Limitándonos aquí a la perspectiva del "semejante doliente", de aquel que asiste al sufrimiento del doliente, una consideración apresurada de las palabras de Frankl podría llevarnos a pensar que este holgar de toda palabra es un holgar de toda respuesta al sufrimiento. Sin embargo, no parece que esta sea la consecuencia que se extrae de las palabras del psiquiatra vienés. Lo que ellas manifiestan no es, en sentido propio, una imposibilidad absoluta de respuesta al sufrimiento. De lo que se trata, más bien, es de la constatación del holgar de las respuestas meramente discursivas al sufrimiento, de los límites del lenguaje discursivo a la hora de tratar este. La consecuencia positiva de este razonamiento sería, entonces, la constatación de una respuesta al sufrimiento del que se es testigo que supera los límites del discurso. Es justamente la experiencia que está en la base de esta respuesta positiva al sufrimiento la que constituye, a mi juicio, el fundamento de la compasión. Es a esta respuesta –que no es ni sonoro hablar ni mudo callar– a la que exhorta Pablo a los cristianos de Roma cuando les conmina:

"Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran" (Rom. 12, 15).

Ahora bien, ¿en qué consiste esta peculiar experiencia? O, dicho de otro modo, ¿qué significa compadecer al que sufre? ¿Qué significa llorar con el que llora? ¿Es posible acceder de algún modo al sufrimiento del doliente o, por el contrario, se trata de algo radicalmente intransferible y, por consiguiente, el ser humano sufriente está "clausurado" en su dolor? ¿En qué medida es posible ir más allá de la esfera de la descripción del sufrimiento ajeno y "penetrar" de alguna forma en él de modo que uno no sólo sea testigo del dolor, sino también con-doliente?[6]

Frente a una concepción apresurada de la compasión como un mero sentimiento de lástima ante el dolor ajeno, este trabajo tiene un carácter de esbozo o de prolegómenos a una descripción fenomenológica de la compasión. Un eventual compadecer tiene como condición de posibilidad un captar el sufrimiento del otro, un tener noticia de este. Lo que yo quisiera es, precisamente, preguntarme por esta captación o noticia del dolor ajeno que constituye la condición de posibilidad de la compasión. De la mano de algunos análisis fenomenológicos de la experiencia del otro (*Fremderfahrung*) quisiera investigar la posibilidad de la aprehensión de las vivencias de los otros *yoes* que podemos llamar, en términos muy generales, "sufrimientos". En este orden de cosas, quisiera presentar los rasgos fundamentales de dos grupos de

5 Ibíd.

6 Recientes análisis fenomenológicos del dolor se encuentran en García-Baró, M., *Del dolor, la verdad y el bien.*; Serrano de Haro, A., "Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor".

teorías que pretenden explicar esta aprehensión de las vivencias ajenas. Me refiero, por un lado, a las teorías según las cuales es a través de la mediación del cuerpo como puede llegarse a tener noticia de las vivencias del otro y, por otro lado, a una teoría que sostiene que es posible captar directamente dichas vivencias sin la mediación del cuerpo. Ambos tipos de explicaciones ponen, a mi juicio, de manifiesto que la aprehensión o captación intelectiva de los sufrimientos del otro es una condición necesaria, pero no suficiente, de la compasión. Como apuntaba al inicio, pienso que la compasión es mucho más que la mera noticia intelectiva del sufrimiento del otro. De hecho, si consideramos la parábola del Buen Samaritano tal y como aparece en el Evangelio de Lucas (10, 25-37), tanto el sacerdote, como el levita y el samaritano "aprehenden", captan, el sufrimiento del hombre que yace medio muerto al lado del camino. Sin embargo, en el samaritano hay algo "más" que la aprehensión intelectiva en virtud de la cual se compadece. Por otra parte, quisiera también hacer la salvedad metodológica que voy a utilizar el sentido habitual, más restringido, de compasión, esto es, el referido a la posibilidad de con-dolerse de los sufrimientos del otro. Sin embargo, estos análisis son también aplicables a las experiencias de con-gratulación, esto es, de alegrarse con el otro[7].

Como mencionaba anteriormente, compadecer el sufrimiento ajeno sería imposible si no tuviéramos noticia de él. Este *tener noticia* nos sitúa ante la problemática más amplia del acceso de nuestro yo a las vivencias de otros *yoes*. En definitiva, ¿cómo puedo tener experiencia de otro yo?

Los antecedentes del tratamiento fenomenológico de la experiencia del otro hay que buscarlos a fines del siglo XIX y principios del XX. Las teorías que en esa época intentan dar respuesta a esta pregunta pueden clasificarse, como mencionaba antes, en dos grandes grupos: por un lado, aquellas que consideran que la aprehensión de las vivencias ajenas tiene lugar siempre con la mediación del cuerpo y, por otro, las teorías que sostienen la posibilidad de una aprehensión directa, no mediada, de las vivencias del otro.

Dentro del primer grupo de teorías se encuentran las llamadas teorías del razonamiento por analogía (*Analogieschlusstheorien*) y las teorías de la empatía (*Einfühlungstheorien*). Ambas teorías comparten la diferencia, de origen cartesiano, entre un mundo corpóreo y un yo propio. En este orden de cosas, como señala Max Scheler, el punto de partida de ambas es doble: por un lado, se sostiene "que nos es '*dado*' '*ante todo*' *exclusivamente el yo propio*" y, por otro lado,

"Que lo que nos es dado 'ante todo' de otro ser humano es exclusivamente el *fenómeno de su cuerpo físico*, sus alteraciones, movimientos, etc., y que, basándose

7 Un estudio más detallado se encuentra en Besa Bandeira, B., *Prolegómenos para un estudio de la compasión*.

únicamente en este modo de darse, se llega –de algún modo– a la suposición de que está animado, a la suposición de la existencia del yo ajeno"[8].

Si esto es así, ello significa que –de haberlo– el único modo de experiencia de las vivencias ajenas –y, entre ellas, los sufrimientos– sería un camino indirecto, esto es, mediado por otra cosa como, por ejemplo, la percepción externa del cuerpo ajeno.

Ante esto caben dos posibilidades: o bien se parte directamente con la percepción del otro cuerpo y por medio de un razonamiento se llega a la conclusión de que lo que el otro está vivenciando es algo que análogamente yo vivencié, o bien, se parte de la autodatitud del propio yo e intento –por medio de una percepción del cuerpo ajeno– experimentar al otro yo. La primera posibilidad corresponde a las llamadas teorías del razonamiento por analogía, mientras que las segundas constituyen las denominadas teorías de la empatía.

Siguiendo al primer tipo de teorías, cuando observo ahora el rostro de una persona percibo determinados movimientos expresivos que me son conocidos por mi propio rostro. Por consiguiente, infiero que cuando esa persona está haciendo el gesto que ahora está haciendo, entonces es que está experimentado dolor, puesto que es lo que yo experimento cuando hago el mismo gesto. Se trata, pues, de un razonamiento por analogía. Tomando como base mi propia experiencia, infiero que la otra persona experimenta lo que yo experimento cuando se produce en mí la misma expresión facial.

Este tipo de teorías recibió muy pronto toda una serie de críticas. Uno de los psicólogos que más sistemáticamente formuló objeciones contra ella, y que se convirtió en punto de referencia de los críticos de la misma, fue Theodor Lipps. Sus objeciones –y las de otros autores de la época– se pueden resumir en tres puntos[9]:

(a) En primer lugar, y si nos fijamos en una percepción visual, el gran supuesto de las teorías del razonamiento por analogía es que conocemos la semejanza entre, por ejemplo, mi expresión facial y la expresión facial del otro. Sin embargo, esto no es tan claro. Para ello tendría que conocer primero a través de un espejo mis propias expresiones faciales para poder después conocer su semejanza con las del otro. Sin embargo, esto resulta problemático. Lo que más bien sucede es que –por poner un ejemplo– cuando a mí me duele algo –sea física o espiritualmente– lo que experimento es sólo un movimiento de los músculos de mis mejillas, pero no la expresión misma de mi rostro[10].

8 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke, pág. 238 (*Esencia y formas de la simpatía*, pág. 326).

9 Cf. Schlossberger, M., *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander* pág. 56.

10 Scheler se refiere a este punto en *Esencia y formas de la simpatía*: "(...) sin duda que tenemos una

(b) En segundo lugar, puede plantearse una objeción más fundamental que la anterior. Incluso si yo –con la ayuda de un espejo– conociera mi propia expresión facial, sólo podría inferir lo psíquico ajeno si yo ya supusiera o estuviera familiarizado con la existencia de *yoes* ajenos y tuviera alguna noción de sus vivencias. Con otras palabras, para percibir los gestos de otro como expresiones de otro tendría que conocer ya al otro como otro. Como señala Schloßberger:

> "Un *yo* que no ha tenido experiencia alguna de un yo ajeno podría tener la experiencia concreta de *otro* yo sólo por medio de un razonamiento, si ya conociera la existencia de otros *yoes*. Pero este supuesto no puede ser explicado como mediado por un razonamiento. Aquí se supone lo que se quiere explicar. Con otras palabras: la teoría del razonamiento por analogía es circular porque piensa la experiencia del otro yo como mediación consciente"[11].

(c) En tercer lugar –y fijándonos en el caso específico de la aprehensión del dolor que constituiría la condición de posibilidad de la compasión–, estas teorías suponen, en última instancia, que yo sólo podría aprehender el dolor del otro si previamente he experimentado el mismo dolor. Sería, pues, imposible condoler hasta el final a una persona si yo no hubiera de algún modo pasado por el sufrimiento del cual él es ahora sujeto y yo testigo. Ciertamente, podré compadecer mejor a alguien si yo ya he sufrido lo que él ahora está sufriendo. La cuestión es si es necesario sufrir un dolor del mismo tipo que el del otro para poder compadecerlo.

Como se mencionó con anterioridad, uno de los críticos más importantes de estas teorías en la Alemania de fines del siglo XIX y principios del siglo XX fue Theodor Lipps. Frente a este tipo de teorías de la experiencia del otro, Lipps propone una teoría según la cual sería posible pensar la experiencia de otro yo sin la mediación de proceso inferencial alguno. Al grupo de teorías al que pertenecería la formulada por Lipps y a las que –ciertamente, con claras diferencias– pertenece el modo en el cual Husserl explica la experiencia del otro, se las ha solido denominar teorías de la empatía.

---

conciencia de nuestros movimientos expresivos –siempre que no pensemos en un espejo ni nada semejante– sólo que exclusivamente en la forma de intenciones de movimientos y consecuencias de sensaciones de movimiento y de posición, mientras que de otros seres sólo nos son dadas, en primer lugar, las imágenes ópticas de estos movimientos, que por lo pronto no son iguales o parecidas en *nada* a aquellos otros datos nuestros" (*Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág, 234; *Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 321).

11 Ibíd.

El elemento común a las diversas teorías de la empatía es considerar el que, de alguna manera, el yo propio es –si se me permite la expresión– "puesto" en el yo ajeno para así poder comprender sus contenidos psíquicos. Esta significación es la que subyace en el término alemán *ein-fühlen*, el cual, denota precisamente este sentir al que aluden expresiones coloquiales como "ponerse en el mismo lugar que otro". En el caso de Lipps se apela a una suerte de instinto no explicable que hace que me ponga en lugar de otro participando así interiormente en las vivencias ajenas. He aquí un texto muy representativo:

> "En virtud de un instinto que ya no se puede retrotraer a otra cosa sucede que en la *aprehensión* de ciertos procesos percibidos sensiblemente –los cuales posteriormente caracterizamos como manifestaciones vitales o como fenómenos sensibles de otro 'individuo'– surge en mí, el que aprehende, inmediatamente una activación vital, un sentir, un querer, etc. de tal tipo que constituye en mí con el acto de la aprehensión una única vivencia de conciencia"[12].

Lipps aboga, pues, por una especie de proyección instintiva de las vivencias propias en los cuerpos que están fuera de nosotros. Esta transferencia explicaría, al mismo tiempo, una suerte de imitación interna. Se trata de la experiencia que tenemos cuando observamos que alguien está a punto de caerse y nosotros "saltamos" sobre nuestro asiento como si estuviéramos en el lugar del otro observado. En este caso, pareciera que, de algún modo, nos transferimos al otro y sentimos "lo mismo" que él. En cualquier caso, lo que me interesa aquí poner de relieve es que en este modo de interpretar la experiencia del otro no hay razonamiento alguno, sino una suerte de transferencia automática hacia el otro.

Por su parte, Husserl coincide con Lipps en la crítica a las teorías del razonamiento por analogía. No piensa, pues, que en la percepción del otro se produzca razonamiento alguno. Sin embargo, considera que Lipps se habría dedicado al nivel más básico de esta percepción y, sobre todo, rechaza el recurso de este a los instintos de las manifestaciones vitales y de la imitación de expresiones ajenas para explicar la experiencia del otro. En una observación no precisamente caritativa, Husserl considera que recurrir a estos instintos es "un refugio de ignorancia fenomenológica" (sic) y, en su lugar, exige una "auténtica" explicación. Husserl toma de Lipps el término *Einfühlung*, pero nunca lo acepta en el sentido de este, a saber, de una proyección instintiva de las experiencias propias inmanentes hacia los cuerpos que están fuera de nosotros[13]. Incluso, su original aproximación al problema, la cual ya desarrolló antes de 1910, no descansa en el ejemplo que Lipps toma como punto de partida, a saber, los así llamados movimientos expresivos (de alegría, ira, etc.). Husserl empieza, más

12 Lipps, T., *Leitfaden der Psychologie*, , pag. 36.

13 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Text. Nr. 13, págs. 331-339.

bien, con la concepción de un cuerpo externo como un cuerpo sentiente (*Leib*) o capaz de sensación[14].

El hilo conductor de los análisis de esta fase temprana del tratamiento husserliano de la *Einfühlung* es la idea de que las vivencias de los otros –como, por ejemplo, el sufrimiento del prójimo– no son perceptibles originariamente o en sentido propio. Sin embargo, se trata de un tipo de percepción e intenta determinar exactamente de qué tipo. Para ello, Husserl utiliza términos como *Mitwahrnehmung*[15] o *Kompräsentation* (más tarde los sustituye por *Appräsentation*[16]).

Por lo que llevo dicho, se comprende que el punto de partida de los análisis husserlianos es la auto-percepción, esto es, la percepción del cuerpo sintiente propio, de mis sensaciones y de la corriente toda de mi conciencia[17]. La captación del yo ajeno es –como veremos– lo que Husserl llama una "interpretación".

Pero, ¿cómo tiene lugar esta interpretación? En primer lugar, Husserl constata que el cuerpo ajeno se me da, es fenómeno para mí. Se trata de un fenómeno externo. Este fenómeno externo que yo tengo del cuerpo ajeno va unido con una "intención" que lo "interpreta" como *Leib*, es decir, como un cuerpo animado, sintiente. Así, del mismo modo que *a mi* cuerpo –en el sentido de *Leib*– le corresponde una esfera de autoaparición, al cuerpo ajeno le corresponde –*a él,* no a mí– una esfera semejante de autoaparición. El cuerpo sintiente ajeno es, pues, interpretado por otro sujeto como sujeto de una esfera de autopercepción. Esa autoaparición es para mí –no para el sujeto ajeno– una *presentificación* (*Vergegenwärtigung*) [18].

La dificultad fundamental de todos estos análisis radica, como el propio Husserl señala, en ofrecer una descripción correcta de la percepción de mí mismo, de la *presentificación* del otro y del paso de la primera a la segunda. Esto último es posible a través de una suerte de "experimento mental". Puedo captar el cuerpo ajeno como cuerpo sintiente si yo, con mi cuerpo sintiente como punto de referencia, me "pongo" en aquel cuerpo como si fuera mi *Leib*, si lo puedo ver como si fuera mi *Leib*, sólo que considerado desde aquí, como si fuera mi *Leib*[19]. Un cuerpo que se me da externamente se me da como *Leib*, cuando, en virtud de su semejanza con mi *Leib*, exige la apercepción como *Leib*. De esta forma, la percepción del cuerpo sintiente propio constituye el fundamento para la percepción del cuerpo sintiente ajeno. Sólo en una interpretación de un cuerpo semejante al mío como cuerpo

14 Cf. *Hua* XIII, textos 3 y 4.
15 Cf. *Hua* XIII, pág. 27 (1-12: 16-28); pág. 28 (1-26).
16 *Hua* XIII, Texto Nr. 2.
17 *Hua* XIII, Texto Nr. 8, pág. 250.
18 Cf. texto 3, pág. 252.
19 *Hua* XIII, Texto Nr. 88, pág. 266.

sintiente y de este como portador de un yo (semejante al mío) puedo captar el cuerpo sintiente ajeno[20].

De este modo, aunque de una forma diferente a la de Lipps, la teoría de Husserl constituye un claro ejemplo de teoría de la empatía. En cualquier caso, ambas teorías comparten el explicar la percepción del otro a través de la percepción del cuerpo de este.

El segundo grupo de teorías que pretende explicar la aprehensión de las vivencias ajenas sostiene, como decía antes, la posibilidad de la aprehensión directa de las mismas. Esto es justamente lo que Max Scheler defiende al sostener que sólo en el co-sentir (*mitfühlen*) con otro en actos emocionales podemos experimentarle. Esto significa una ruptura con el primado de la percepción del cuerpo del otro a fin de aprehender la vivencia correspondiente que estaría, por así decir, "detrás" de este[21]. De este modo, en el semblante del prójimo doliente percibo inmediatamente su dolor. No se trata de que perciba el rostro adusto de este, primero como cuerpo que muestra determinadas modificaciones, las cuales pueden ser interpretadas como símbolos de una determinada vivencia psíquica, sino que es esta vivencia lo primero que inmediatamente percibimos. En palabras del propio Scheler:

> "El ánimo amistoso u hostil de alguien respecto de mí lo aprehendo en la unidad de expresión de la 'mirada', mucho antes de que yo pueda indicar, por ejemplo, los colores o el tamaño de los 'ojos'"[22].

De esta forma, la teoría presentada por Scheler constituye una crítica directa al doble punto de partida de las teorías del razonamiento por analogía y de las teorías de la empatía, a saber, el que nos es dado ante todo exclusivamente el yo propio y, por consiguiente, que lo que nos es dado ante todo de otro ser humano es exclusivamente el fenómeno de su cuerpo físico y que, basándonos en esto, suponemos de algún modo la existencia del yo ajeno.

---

20 Agustín Serrano de Haro se refiere al *Leib* como "lugar originario del dolor": "El lugar originario del dolor es, pues, el cuerpo sufrido y sufriente: no lo es la mente inextensa, no lo es la corriente puramente temporal de vivencias, no puede serlo ninguna figura espacial extensa que admita exhibición intersubjetiva, que se ofrezca en múltiples perspectivas, que se descomponga en partes fragmentarias. Esta meditación podría incluso prolongarse en el sentido de que el cuerpo vivido es a la vez el paciente y el agente del padecimiento físico, en una forma peculiar de autoafección; pues es la propia carne afligida la que desde su propio tejido despliega la contrariedad repulsiva o agresiva del dolor; es ella en su propia textura, la que descarga e inflige la afección, al punto de que el núcleo descriptivo del dolor respondería a la vez a las categorías aristotélicas de acción y pasión, golpe padecido que es de consuno golpe asestado" (*op. cit.*, págs. 170-171).

21 Cf. Schlossberger, M., op.cit., págs. 14-15.

22 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 238 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 326).

Scheler considera que no hay prueba fenomenológica de que cada cual sólo pueda pensar sus pensamientos, sentir sus sentimientos. Sería, pues, posible pensar los pensamientos de otros y sentir tanto nuestros sentimientos como los de otros. De hecho, pareciera que continuamente hablamos de ello cuando, por ejemplo, distinguimos entre "nuestros" pensamientos y aquellos que hemos leído o que se nos comunican[23]. Pero no solamente podemos pensar los pensamientos de otros como tales, sino que también podemos pensarlos como nuestros. Es el caso cuando, por ejemplo, contagiados por una tradición, pensamos lo mismo que otros o sentimos lo mismo que otros "sin ser conscientes fenoménicamente de la función del pensar o sentir lo mismo que otros". "Justamente por esto se nos dan los pensamientos o sentimientos 'como nuestros'"[24]. También puede suceder que un pensamiento o un sentimiento que es nuestro se nos dé "como" el pensamiento o sentimiento de otro. Scheler ofrece dos ejemplos de este fenómeno. Se trataría de lo que sucedería cuando los escritores medievales "leen en" las fuentes y obras de la Antigüedad clásica los pensamientos propios o de su tiempo y, cuando se interpreta a Aristóteles en el sentido de las ideas cristianas. Un último caso posible sería el de una vivencia que se "da" simplemente, "*sin darse aún como propia o como ajena*"[25].

Estas diversas posibilidades de darse las vivencias ajenas pondrían de manifiesto –siempre según Scheler– que lo que sucede no es que tengamos que hacernos imágenes de las vivencias ajenas a partir de las vivencias propias

> "para insertar luego en los fenómenos corporales de los otros aquellas vivencias que jamás podrían presentársenos inmediatamente como 'ajenas'"[26],

23 "¿No andamos distinguiendo continuamente, por ejemplo, 'nuestros' pensamientos y aquellos que hemos leído o que se nos comunican? ¿'Nuestros' sentimientos de aquellos sentimientos ajenos que sólo nos limitamos a sentir reproduciéndolos, o de aquellos de los que estábamos contagiados (inconscientemente, según nos damos cuenta en un examen ulterior)? ¿'Nuestra' voluntad de la voluntad a la que nos limitamos a 'obedecer' y que precisamente por ello se presenta a nuestros ojos 'como' ajena? ¿Así como nuestra propia y auténtica voluntad de la voluntad que se nos 'da' 'como' nuestra en un engaño sobre nosotros mismos, pero que nos ha sugerido otro, por ejemplo, en la hipnosis?, etc.Ya en estos ejemplos tan triviales nos encontramos una serie de casos 'posibles' de aquellos que 'como se comprende de suyo' sería imposible" (Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 239; *Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 327-328).

24 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 239 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 327-328).

25 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 240 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 328).

26 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 240 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 329).

como sostienen los partidarios de las teorías del razonamiento por analogía y de las teorías de la empatía. Lo que, más bien, sucede –y aquí aparece uno de los ejes fundamentales de la teoría scheleriana de la experiencia del otro– es

> "que 'ante todo' se da curso a una corriente de vivencias *indiferente con respecto al yo y al tú*, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo ajeno"[27].

En este proceso se va produciendo una progresiva individualización de las vivencias. Scheler resume este proceso en tres proposiciones:

> (1)"Toda vivencia pertenece a un *yo en general*; y siempre que se da una vivencia, se da con ella también un yo en general; (2) este yo es por necesidad esencial un *yo individual* que está presente en toda vivencia en tanto se da adecuadamente, que, por tanto, no está constituido por el 'conjunto' de las vivencias; (3) *que hay en general el yo y el tú*. Pero qué yo *individual* sea aquel al que pertenezca una vivencia 'vivenciada', si el nuestro propio o uno ajeno, no está necesariamente dado con el darse primario de las vivencias"[28].

Por consiguiente, aquí se produce una inversión con respecto a las teorías anteriores en las cuales el ámbito de las vivencias propias es lo "ante todo" vivido por nosotros mismos. Lo que sucede más bien es que "'ante todo' vive el hombre más en los otros que en sí mismo"[29]. Prueba de ello es, por ejemplo, el tiempo que los niños tardan en decir "yo" al encontrarse "fundidos en el espíritu de familia".

> "Únicamente de un modo muy lento emerge, digamos, la cabeza de su propio espíritu de esta corriente que pasa rugiendo por encima de él, y se encuentra a sí mismo como un ser que también tiene a veces sentimientos, ideas y tendencias propias"[30].

¿Cómo es posible, entonces, la percepción de la vida psíquica ajena en el adulto que ya ha "sacado la cabeza" de esta corriente indiferenciada de vivencias? Dicho de otro modo, ¿qué podemos y qué no podemos percibir del otro?

En primer lugar, lo que nunca podremos percibir del otro son sus estados corporales, esto es, sus sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles enlazados con

27 Ibíd.
28 Ibíd.
29 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 240 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 329).
30 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 241 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 330).

ellas[31]. Podré experimentar el aburrimiento que ustedes están sintiendo al escuchar mi intervención, pero nunca podré experimentar el dolor de cabeza asociado a este padecimiento. Nunca podré, pues, condoler un dolor físico a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, con un sentimiento espiritual de tristeza. Por consiguiente, los dolores físicos no son, en sentido propio, objetos de compasión[32]. El análisis de estos constituirá, también, uno de los capítulos de la fenomenología de la compasión.

Todo lo anterior pondría de manifiesto, según Scheler, que "todo el mundo puede aprehender el vivenciar de sus semejantes *exactamente de la misma manera inmediata (y mediata)* que el suyo propio"[33]. Parafraseando a este autor, si lo psíquico sólo se diera a uno en cada caso, jamás se harían comprensibles frases como "un mismo entusiasmo recorrió las filas de los soldados cuando se anunció el próximo fin de la guerra".

Los análisis aquí desarrollados son radical e intencionadamente incompletos. Mi intención era, más bien, moverme en los umbrales o prolegómenos de una fenomenología de la compasión. Más en concreto, quería considerar en qué consiste la noticia que tenemos de las vivencias de sufrimiento de los otros *yoes*. Ello me llevó a ampliar el enfoque de mi pregunta centrándome en la cuestión más general de la *experiencia*. La tarea que lógicamente habría de seguir a lo aquí emprendido sería la de un análisis de la especificidad de la compasión. Sin embargo, antes de terminar, déjenme hacer un breve balance de lo que les he venido contando:

En primer lugar, he de decir que las tesis schelerianas de que (a) el yo ajeno con su vivenciar es percibido igual que el propio y (b) que en el inicio existe una corriente indiferenciada de vivencias desde la cual poco a poco se "cristalizan" las vivencias propias, me parecen altamente cuestionables. En este sentido –y sin poder entrar en ella– comparto la crítica de Edith Stein a estas teorías cuando sostiene que la distinción entre lo psíquico y lo físico –las sensaciones orgánicas, por ejemplo– no es sólo una distinción del modo de darse, sino más bien de "una separación de objetos de diverso modo de ser a los que corresponde, por legítima esencia, un modo diferente del darse"[34]. Asimismo, al igual que Stein, me resulta muy difícil pensar en

31 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 249 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 339).

32 "Se puede, por ende, 'sentir' rigurosamente el mismo padecimiento (aunque de un modo individualmente diverso), pero nunca experimentar la sensación del mismo dolor físico; aquí existen siempre dos sensaciones distintas. Así, se puede también experimentar el mismo rojo (sin reducir ya el color a un movimiento), oír el mismo sonido *do* que otro; pero las sensaciones orgánicas que se intercalan en la vista y el oído sólo puede vivirlas el poseedor de estos órganos" (Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 249; *Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 340). Sobre los "tipos" de dolores cf. Buytendijk, F., *El dolor*.

33 Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed.cit., pág. 250 (*Esencia y formas de la simpatía*, ed.cit., pág. 340).

34 Stein, E., *Sobre el problema de la empatía*. pág. 45.

una corriente indiferenciada de vivencias, "pues cada vivencia es esencialmente vivencia de un yo, y fenomenalmente tampoco es separable en absoluto de él"[35]. Lamentablemente, no puedo detenerme más en este punto.

En segundo lugar, como anunciaba antes, creo que la aprehensión de la vivencia psíquica del sufrimiento del otro, aun siendo una condición necesaria para la compasión, no es una condición suficiente. El propio Husserl parece ser consciente de esto cuando apunta al amor como elemento clave que convierte la experiencia del otro de una experiencia de este desde mí mismo (el otro como *modificatum* del yo) a un completo sentir en el otro. Por mucho que en la empatía yo tenga un mundo en común con el otro, yo tengo mis fines y el otro los suyos; comprendo al otro, pero no lo asumo. Hacerlo supone pasar de la empatía a la simpatía. A diferencia de lo que sucede en la empatía, en la que me dirijo al otro como a un objeto, en la simpatía hecha posible por el amor, el que ama está, de alguna forma, "sumergido" en la persona amada. Husserl habla también de un "cubrimiento" con el yo del otro[36] dando el ejemplo de lo que sucede en el compadecer (*mitleiden*). En este no se trata de padecer (*bemitleiden*), de suerte que a mí me duela lo que le duele al otro. En el compadecer simpático se trata de un padecer con el otro, de un sumergirse en el otro de forma tal que se pueda hablar de un padecer en común. Del mismo modo, en el amor no se trata simplemente de alegrarse cuando el amado se alegra, sino de alegrarse justamente con la misma alegría[37].

De esta forma, la simpatía ya no concibe al otro como reflejo de mí mismo[38]. Como el propio Husserl afirma, "los que aman no viven el uno junto al otro ni el uno con el otro sino el uno en el otro"[39]. De esta forma, como señala Schuhmann, "(...) en la comunidad de amor se llega, por una parte, decididamente al otro en su modo individual, irremplazable y peculiar"[40]. Este vivir el uno en el otro, característico de los que aman, se manifiesta fundamentalmente en, como decíamos más arriba, en una comunidad del tender, del querer:

35 Stein, E., *op.cit.*, pág. 46.

36 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.*, Hua XV, Beilage XXI, pág. 513.

37 "Und so ist Liebe nicht bloss zusehen und sich freuen, wenn der andere sich freut, wenn es ihm gut geht, und bedauern, wenn nicht, sondern es in Leben und Streben <so> eins sein mit seinem Sein, dass fremde Freude direkt eigene Freude ist, ganz und gar, dass fremdes Streben eigenes Streben ist (oder wird), dass in meiner wahren Selbsterhaltung die fremde selbst aufgenommen ist und sie zur eigenen wird. Das ist nicht allgemeine Menschenliebe, sondern als meine Liebe zu diesem individuellen Menschen etwas ganz Einziges, Ausgenommenes, das hier reilich nicht gut beschrieben ist" (Husserl, E., Ms. E III 9/33b).

38 Cf. I.A. Bianchi, *Etica husserliana. Studio sui manuscritti inediti degli anni 1920-1934,* pág. 211.

39 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.*, Hua XIV, págs. 174, 269, Ms. F I 24/77a.

40 Cf. K. Schuhmann, *Husserl y lo político* pág. 76.

> "Actuamos el uno con el otro (*miteinander*) y en ello reside un uno a través del otro (*durcheinander*) y un uno en el otro (*ineinander*), nos unimos en actos conjuntos como planes, decisiones, acciones conjuntas y realizamos acciones conjuntas. Actuamos refiriéndonos el uno al otro, alabándonos y reprendiéndonos, en conciencia eficaz de la concordancia o de la contradicción de nuestras direcciones tendenciales y volitivas, en el amor y en el odio. Nos unimos y eventualmente nos podemos unir en una disposición moral de fondo común, en la unidad de una dirección volitiva ética; no vivimos, pues, cada uno nuestra vida ética solipsista, sino una vida ética común, doble-personal pero, sin embargo, unitaria"[41].

Por consiguiente, los que aman no simplemente llevan a cabo acciones conjuntas, sino que todo tender del uno "entra" en el tender del otro y el del otro en el del uno[42]. No se consideran únicamente como vivientes pertenecientes a sus respectivos entornos, sino que viven el uno en el otro[43].

En este orden de cosas, resulta muy ilustrativo lo que Juan Pablo II en su carta *Salvifici doloris* denomina *respeto* por el sufrimiento humano y *sensibilidad del corazón*. Curiosamente, Karol Wojtyła dedica una parte de *Persona y acto* al análisis de la sensibilidad como hecho emotivo. Una de las ideas directrices de esos análisis –en los que aquí no puedo entrar– es que la sensibilidad no está "completamente separada de los contenidos intelectuales, de todo aquello de lo que se alimenta el pensamiento humano en los diversos niveles y por varias vías de conocimiento"[44]. De este modo, se lucha con la reducción de la emotividad a los sentidos a la par que se insiste en que el elemento emotivo del hombre corresponde no sólo a la sensibilidad, sino también a la espiritualidad de este. Es justamente a esto a lo que nos referimos –a diferencia del significado habitual de la expresión– cuando decimos que una persona es "sensible" a determinados valores. En este orden de cosas, una de las preguntas que me hago es si del mismo modo que alguien puede hacerse voluntariamente ciego ante determinados valores, no podría una persona hacerse, también voluntariamente, especialmente sensible a ciertos valores.

El que compadece no es el que pasa de largo con indiferencia, sino el que se detiene ante el sufrimiento. Se trata, pues, de una determinada disposición interior del

41 Husserl, E., Ms. F I 24/77a.

42 Cf. Hua XIV, pág. 173.

43 "Als Liebender in der Liebesgemeinschaft (Freundschaft), und zwar in meiner Aktualität, betrachte ich (ich, der liebend Betrachtenden, der liebend auf ihn, in ihn Eingehende) ihn nicht nur als so und so Lebenden, er ist nicht nur als das in meinem Seinsfeld, sondern ich lebe in seinem Leben, ich lebe es mit, und auch ich bin für ihn evtl. Mitlebender nicht nur von aussen, sondern sein Mitleben umfasst mein Mitleben" (Husserl, E., Hua XIV, pág. 512).

44 Wojtyla, K., *Persona e atto*. pág. 545.

corazón, que tiene también su expresión emotiva. Es el hombre que "se conmueve" ante la desgracia del prójimo. De hecho, en muchas ocasiones esta conmoción es la única o principal manifestación de nuestra solidaridad hacia el hombre que sufre[45]. En cualquier caso, resulta claro que la mera noticia "aséptica" del sufrimiento del otro no es todavía compadecerle. A esto alude la frase de Pablo a los cristianos de Roma que citaba un poco antes, y uno de los modos en los que en castellano expresamos a otra persona nuestra pesar por la muerte de un ser querido: "te acompaño en el sentimiento". Este "acompañamiento" –si es sincero– parece implicar algo más, mucho más, que la aprehensión del dolor del otro. A ello se refiere David Le Breton en su *Antropología del dolor*:

> "El acompañamiento, la escucha, la capacidad de contener la ansiedad, la acogida por los terapeutas o la familia de la palabra sufriente, ejercen un efecto de apaciguamiento del dolor. En tal contexto, a veces, para aliviar al enfermo bastan dosis mínimas de antiálgicos. Por el contrario, el abandono, la soledad, atizan el fuego de un dolor que traduce un intenso sufrimiento, un grito dirigido a los allegados o a los terapeutas, última señal de una voluntad de existir"[46].

45 Juan Pablo II, *Salvifici doloris*, Nr. 28.

46 Le Breton, D., *Antropología del dolor*, pág. 94.

Responsabilidad compartida y solidaridad ante los valores[1]

Un primer acercamiento al fenómeno de la responsabilidad parece mostrar que se trata de algo eminentemente individual. Uno es responsable de aquellos actos que ha llevado a cabo. ¿En qué posible sentido podría una persona ser responsable de un acto en cuya realización otras personas están envueltas o en qué medida puede compartirse la responsabilidad? Piénsese, por ejemplo, en el modo en el que Caín responde a Dios cuando Este le pregunta por el paradero de Abel: "¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?" "¿Acaso –podríamos parafrasear a Caín– soy yo responsable de los actos de mi hermano?"

En este orden de cosas y desde hace aproximadamente 60 años está teniendo lugar en los ámbitos de la ética teórica y de la ética aplicada una discusión acerca de lo que se ha denominado "responsabilidad colectiva". Autores que defienden este concepto sostienen que los grupos pueden ser considerados como personas morales. La cuestión que aquí estaría en juego sería la del sentido en que naciones, organizaciones o cualquier otro tipo de grupos son responsables de determinadas acciones u omisiones. ¿Qué es lo que se quiere decir cuando se sostiene, por ejemplo, que una nación fue responsable por haber perpetrado determinados crímenes en un momento de la historia o por haberlos ignorado? ¿Se alude sólo a las autoridades de esa nación durante el tiempo en el que se llevaron a cabo esos actos o al conjunto de individuos que integraban la nación en cuestión en aquella época? Si esta última opción es la auténtica, ¿no estamos, de algún modo, "hipostasiando" *una estructura que, en última instancia, es reducible a la suma de diferentes individuos? ¿Tiene sentido decir que la población actual de una nación es responsable de las acciones de sus antecesores? ¿Pueden estructuras como "nación", sociedad, universidad y a fortiori* la "humanidad" portar responsabilidad moral? Las principales razones que se suelen aducir para responder negativamente a estas preguntas son dos: por un lado, se piensa que los valores pueden ser portados en sentido propio sólo por individuos y, por consiguiente, solamente ellos pueden ser responsables. Por otro lado, los grupos no pueden ser considerados

1 Texto publicado en *Veritas Revista De Filosofía y Teología*. 2009; IV (21): 305-322.

responsables porque no pueden realizar acciones intencionadamente. Carecen de la unidad propia de las personas. En resumen, sólo se puede hablar de responsabilidad colectiva en un sentido derivativo.

En definitiva, este debate pone de manifiesto, entre otras cosas, la preocupación actual por un tipo de responsabilidad en el cual (a) más de un sujeto individual es portador de la misma y (b) en algún sentido posible, un sujeto parece portar responsabilidad por otro sujeto diferente de él. De hecho, Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate* ofrece la siguiente definición de solidaridad: "La solidaridad es en primer lugar que todos se sientan responsables de todos"[2]. Es más, este "sentirse todos responsables de todos" y la subyacente conciencia de pertenencia recíproca –la cual va mucho más allá que el sentirse uno "al lado" del otro– es puesta por el Papa como condición fundamental del desarrollo de los pueblos[3]. Es precisamente por esta razón por la cual Benedicto XVI invita a una "*profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*"[4], una profundización a la cual son convocadas especialmente la filosofía y la teología. Pero, ¿en qué posible sentido somos todos responsables de todos? ¿Cuál es el fundamento de un fenómeno como este?

El presente trabajo pretende mostrar que una respuesta a esta difícil pregunta pasa por la respuesta previa a dos preguntas más básicas, a saber, las relativas al sujeto de este "sentirse todos responsables de todos", y al papel que los valores desempeñan en cuanto principios conformadores de la corresponsabilidad o responsabilidad compartida. Por último, quisiera esbozar –de la mano de algunos análisis de Dietrich von Hildebrand– que la liturgia constituye un lugar especial de la vivencia del "sentirse todos responsables de todos".

1. *El sujeto del "sentirse todos responsables de todos"*

En el apartado anterior nos referíamos a la conexión establecida por Benedicto XVI entre solidaridad y responsabilidad cuando en *Caritas in veritate* define al primero de estos conceptos como el que todos "se sientan responsables de todos". Prescindamos por el momento de la relación entre estos dos conceptos y centrémonos en este "sentirse todos responsables de todos". Más en concreto, preguntémonos acerca de las condiciones de posibilidad de este fenómeno. En otras palabras, ¿cómo es posible

2 Benedicto XVI, *Caritas in veritate,* 38.

3 "*El desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia,* que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro" (*Caritas in veritate,* 53); "El tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz" (*Caritas in veritate,* 54).

4 *Caritas in veritate,* 53.

que todos y cada uno de nosotros podamos sentirnos responsables no solamente de nuestros actos individuales, sino también, en alguna medida, de los actos de los otros seres humanos? Responder a esta pregunta pasa, a mi juicio, por el esclarecimiento del tipo de sujeto en el cual se da este fenómeno.

Un primer acercamiento a esta cuestión ha de poner de relieve el carácter esencialmente comunitario del ser humano. Max Scheler –fundamentalmente en sus análisis acerca del principio de solidaridad y del fenómeno de la culpa colectiva (*Gesamtschuld*[5])– ha ofrecido, a mi entender, importantes contribuciones a una explicación filosófica de este "sentirse todos responsables de todos". En este trabajo, me limitaré a algunos de los puntos centrales de los análisis del filósofo germano.

En varios de sus escritos, Max Scheler se refiere al carácter comunitario del ser humano. En su conferencia de 1917 titulada *Die christliche Liebe und die gegenwärtige Welt* señala que este carácter no es una simple cuestión fáctica en el sentido de poner de manifiesto el hecho de que el hombre vive *con, al lado* de, otros hombres. Este carácter comunitario es, más bien, una "verdad esencial", algo que pertenece a la "esencia ideal eterna" de la persona. Es más, el ser del hombre es *tan primordialmente* ser para-sí (*Fürsichsein*) como también ser-con-otros, vivir-con-otros y actuar-con-otros (*Miteinandersein, Miteinanderleben und Miteinanderwirken*)[6]. Por consiguiente, la persona se da a sí misma como miembro de una comunidad en virtud de un rasgo de su propia estructura ontológica y no como un dato meramente fáctico. Este elemento ontológico y su "versión" fenomenológica, en cuanto dato de la conciencia, adquieren su traducción ética en la esfera social en la corresponsabilidad de las acciones de esa esfera. Como señala Scheler en *Der Formalismus,* esta vivencia del darse la persona a sí misma como miembro de una comunidad de personas "se manifiesta en el *re-vivir* y *con-vivir*, *re-sentir* y *co-sentir*, como actos básicos de la percepción interna del prójimo"[7]. Por tanto, el sentido de comunidad no es algo meramente fáctico, sino que existen

5 Cf. Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke*, (*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.*; "Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt" en: Scheler, M., *Vom Ewigen in Menschen*, , págs. 355-401: "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas" en Scheler, M., *Vom Ewigen in Menschen*, págs. 403-447.

6 "Der allererste Grundsatz, von dem wir auszugehen haben, ist folgender: Der Mensch, ja die geistige endliche Person überhaupt- und der Mensch nur, *weil* er eine solche Person ist – lebt nicht zufällig und nicht nur faktisch (etwa bloss auf Grund seiner positiven Natur- und Geschichtserkenntnisse) mit anderen geistigen Personen ein gemeinsames Leben. Es gehört vielmehr zum *ewigen ideellen Wesen* einer vernünftigen Person, dass ihr ganzes geistiges Sein und Tun ebenso ursprünglich eine selbstbewusste, eine selbstverantwortliche individuelle Wirklichkeit ist, als auch bewusste mitverantwortliche Gliedwirklichkeit in einer Gemeinschaft. Sein des Menschen ist ebenso ursprünglich Fürsichsein als auch Miteinandersein, Miteinanderleben und Miteinanderwirken" (Scheler, M., „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt", pág. 371).

7 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 523 *Ética*, págs. 670-671.

actos específicos de la conciencia individual en los cuales está dada la intención hacia una posible comunidad. Scheler considera este punto de tal importancia que llega a afirmar –en consonancia con la "igualdad de primordialidad" del ser-para-otros y del ser-para-sí que mencionábamos más arriba– que "ese supuesto [la dirección de la conciencia individual a la comunidad] está vinculado al sentido de una '*persona*' con la *misma* esencialidad y con igual primordialidad que el de un *mundo exterior e interior*"[8]. Cada uno de nosotros se percibe, pues, a sí mismo como miembro de una comunidad y –lo que a nosotros nos interesa más– como "'coactor', 'prójimo' y 'corresponsable' de todo lo que tiene importancia moral"[9].

Estos análisis ponen de manifiesto que a la hora de considerar aquel tipo de responsabilidad cuyo sujeto portador está constituido por más de un individuo, resulta imprescindible la consideración de este sujeto. Dicho de otro modo, los diferentes tipos de grupos o colectivos portadores de responsabilidad desempeñan un papel decisivo en las diversas formas de responsabilidad compartida. Más en concreto, los diferentes "lazos" entre los individuos de estos "sujetos colectivos" repercuten en el modo específico de solidaridad. A esto se refiere Scheler cuando alude a los múltiples *centros del vivir* que mencionaba antes. Siguiendo con el carácter de igualdad primordial que tienen el darse a sí mismo de la persona como individuo y el darse a sí mismo como miembro de y co-autor en la comunidad, la siguiente pregunta dentro de esta investigación acerca del sujeto de la responsabilidad compartida consistiría en investigar si los diversos tipos de sujetos colectivos remiten a tipos específicos de responsabilidad compartida. En este orden de cosas, Scheler emprende una investigación de los diversos tipos de "esencialidades sociales posibles en general", investigación que, como es sabido, constituye un aspecto fundamental de su sociología filosófica.

Son dos los principios clasificadores de estas esencialidades sociales. El primero de ellos "consiste en las '*clases*' esencialmente diversas *de coexistencia* y convivencia, en las cuales se constituye el tipo respectivo de la unidad social"[10]. El segundo principio hace alusión a la clase y rango de los valores a los cuales se orientan los miembros de estas unidades.

Las esencialidades sociales que Scheler distingue según el primer principio son (a) la "masa", (b) la "comunidad de vida", (c) la "sociedad" y (d) la "persona colectiva". La "masa" es una unidad que se constituye por contagio, por imitación involuntaria, desprovista de cualquier tipo de comprensión. En este tipo de unidad social no hay en absoluto solidaridad ni responsabilidad compartida. La razón de ello, como señala Scheler, radica en el hecho de que el individuo que se integra en este tipo de unidad no se vive, precisamente, como tal en su integración a la masa. La incorporación a esta

8 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 523; *Ética*, pág. 671.
9 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 524; *Ética*, pág. 672.
10 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 529; Ética, pág. 678.

tiene lugar en virtud de una suerte de "contagio emocional"[11]. De este modo, al no estar presente la vivencia del individuo como tal, falta la condición de posibilidad del ser solidario con los otros[12]. Dicho de otro modo, uno no puede sentirse responsable de los otros si no se experimenta previamente como "uno". Un segundo tipo de unidad social es el constituido por la "comunidad de vida" (*Lebensgemeinschaft*). En este caso, nos encontramos con una unidad social "que se constituye en un con-vivir y re-vivir (co-sentir, co-apetecer, co-pensar, co-juzgar) de tal índole, que tiene lugar, sí, un '*comprender*' en los miembros de la unidad social (...), pero no un comprender que *preceda* como acto separado al convivir, sino un comprender tan sólo que se realiza *en el convivir* mismo"[13]. El contenido de este convivir es, siempre según Scheler, un contenido verdaderamente idéntico. Sería falso explicar este convivir diciendo que los miembros individuales de la comunidad de vida viven algo y que cada uno de ellos sabe que los otros lo viven también. Ahora bien, esta peculiarísima vivencia del convivir no anula –a diferencia de lo que sucedía en la masa– la vivencia individual. Esta vivencia del individuo constituye, pues, la base para una cierta forma de solidaridad a la cual Scheler denomina *solidaridad sustituible (vertretbare Solidarität)*[14].

"Esta 'solidaridad' significa que toda responsabilidad de sí mismo –si es que tal cosa es vivida– se monta y arma únicamente sobre la vivencia de la *corresponsabilidad* en el querer, obrar y actuar del todo de la comunidad. Por esto justamente es aquí 'sustituible', en principio, el individuo por otro individuo, según leyes y de acuerdo con una estructura –fija o cambiante, según los casos– de formas que corresponden a los diversos dominios del quehacer vital de la comunidad y que, según sus variedades, se llaman casta, clase, dignidad, profesión, oficio, etc."[15].

El tercer tipo de unidad social que Scheler distingue, utilizando como principio clasificador las diversas clases de coexistencia y convivencia de sus miembros, es la *sociedad*. Ciertamente, a diferencia de lo que sucede en la comunidad de vida, la sociedad tiene el carácter de una unidad artificial de individuos. En ellas no existe el "con-vivir" primigenio que encontrábamos en la primera. Todo lazo entre individuos se establece mediante "actos conscientes *especiales* que cada uno vive como oriundos de su yo individual dado, que es *aquí* lo vivido *en primer lugar*, y dirigidos a otros como tales 'otros'"[16]. A diferencia de lo que sucede en la comunidad de vida, en la sociedad se vive una clara separación entre la "vivencia de sí mismo" y la "adjudicación

11 El fenómeno del "contagio emocional" es analizado por Scheler en *Wesen und Formen der Sympathie* (1923). (*Esencia y formas de la simpatía*. Ediciones).
12 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 530; Ética, pág. 679.
13 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 529; Ética, pág. 678.
14 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 530; Ética, pág. 679.
15 Scheler, M., *Der Formalismus*..., págs. 530-531; Ética, pág. 680.
16 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 531; Ética, pág. 681.

vivida y primaria de los dos contenidos a dos individuos *distintos*"[17]. Sin embargo, no encontraríamos aquí –en el caso de lo que pudiera denominarse "responsabilidad social"– una corresponsabilidad originaria. La razón de ello, según Scheler, es que "toda responsabilidad por otro se halla fundada en la *autorresponsabilidad* unilateral, y todo responder por otro ha de considerarse derivado del acto libre individual de tomar una obligación determinada"[18]. Esto significaría que en la sociedad, en principio, cada uno es exclusivamente responsable de su obrar.[19]

Junto a los tipos de unidad social distinguidos hasta ahora, a saber, la masa, la comunidad de vida y la sociedad, Scheler añade una "cuarta y suprema clase esencial" a la que denomina *persona colectiva*. Se trata de la "unidad de personas particulares independientes, espirituales e individuales, 'en' una persona colectiva independiente, espiritual e individual"[20]. Según el filósofo germano, esta unidad constituye el núcleo de la concepción cristiana de la comunidad. Esta concepción reuniría "el ser y el valor propio inderogables del 'alma' individual (...) y de la persona (...) con el pensamiento, fundado en la idea cristiana del amor, de la solidaridad salvadora de todos en el *corpus christianum* (frente al *ethos* meramente social de la 'sociedad', que niega esa solidaridad moral)"[21]. La gran diferencia entre la persona colectiva y la comunidad de vida, en lo que se refiere a la responsabilidad, consistiría en que en esta última ella es el depositario de toda responsabilidad mientras que el particular es, como veíamos, solamente corresponsable. En este nuevo tipo de unidad social cada particular y ella misma son responsables de sí mismos. Al mismo tiempo, cada individuo es corresponsable de la persona colectiva (y de cada otro individuo en esa "persona colectiva") y la unidad social es corresponsable de cada uno de sus miembros[22]. Se trata, pues, de una responsabilidad recíproca entre la persona particular y la persona colectiva.

En la persona colectiva el principio de la solidaridad adquiere un nuevo sentido. Frente a la sociedad en la cual, según Scheler, este principio desaparece y frente a la comunidad de vida en la cual domina exclusivamente, en la persona colectiva el principio de solidaridad *sustituible* se convierte en principio de solidaridad *insustituible*[23].

17 Ibíd.

18 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 532; Ética, págs. 679 y 681.

19 Todo esto no excluye, según Scheler, que existan conexiones de esencia entre comunidad y sociedad. "*No hay sociedad sin comunidad* (mas sí, en ciertos casos, comunidad sin sociedad). Toda *posible* sociedad queda, pues, *fundada* por la comunidad. Este principio vale lo mismo para el modo del '*llegar a entenderse*' que para la manera de formarse la *voluntad común*" (Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 534; *Ética*, pág. 684).

20 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 536; *Ética*, pág. 686.

21 Scheler, M., Ibíd.

22 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 536; *Ética*, pág. 687.

23 Ibíd.

En la persona colectiva, la persona particular no sólo es corresponsable por todas las otras personas particulares miembros de ella, "sino que lo es también y en primer lugar como *individuo personal único* y depositario de una conciencia individual"[24].

"De modo que en este estrato, al examinarse moralmente a sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no sólo qué cosa valiosa moralmente positiva habría podido producirse en el mundo y qué cosa de valor moralmente negativo habría podido evitarse si yo mismo, *como representante de una posición* en la estructura social, me hubiera portado de otra manera; sino *también* qué habría acaecido *si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera visto mejor lo 'bueno-en-sí-para mí'* (en el sentido ya definido) y lo hubiera querido o realizado mejor. Resulta así, que el principio de que hay algo bueno-en-sí con validez individual, además de lo bueno-en-sí de validez general, no excluye el principio de solidaridad; antes por el contrario, sólo él eleva este principio a la forma *más elevada* que puede recibir"[25].

De esta forma, nos encontramos con que las personas morales finitas participan de un *cosmos*, de un "*todo grandioso* que *se eleva y decae*"[26] en el cual unas son moralmente solidarias de las otras. Así, tanto las acciones buenas como malas de las personas finitas repercuten sobre la persona colectiva. Las acciones individuales de generosidad, de desprendimiento, de egoísmo, de mezquindad provocarían un aumento o descenso del estado moral de la totalidad del mundo.

Justamente a este mismo fenómeno de la reciprocidad en el "aumento" o "descenso" del estado moral de la humanidad se refiere Juan Pablo II *en Reconciliatio et Paenitentia* cuando explica los diversos sentidos de la expresión "pecado social":

"Hablar de *pecado social* quiere decir, ante todo, reconocer que, en virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás" (...) "A esta *ley de la elevación* corresponde, por desgracia, *la ley del descenso*, de suerte que se puede hablar de una *comunión del pecado*, por el que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero. En otras palabras, no existe pecado alguno, aun el más íntimo y secreto, el más estrictamente individual, que afecte exclusivamente a aquel que lo comete. Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana. Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de pecado *social*[27]. (*Reconciliatio et Panitentia*, 16)

24 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 537; *Ética*, pág. 688.
25 Ibíd.
26 Ibíd.
27 Juan Pablo II, *Reconciliatio et Panitentia*, 16.

Esta ley de la elevación y el descenso se funda, asimismo, en una ampliación de la noción de responsabilidad en cuanto, de algún modo, un individuo puede ser corresponsable de la omisión de un acto por otra persona. Así, por ejemplo:

"El que omite un acto de amor idealmente debido, correspondiente a la dignidad de ser amada que la persona tiene, contrae no sólo la propia responsabilidad por la omisión de su acto, sino también la *corresponsabilidad* por el valor negativo que reside en el no ser del valor positivo propio del amor recíproco"[28].

De este modo, el "campo" de la responsabilidad moral admite una amplificación significativa. Si las personas tienen un valor y dignidad ontológica que, de algún modo, requiere la respuesta del amor, cualquiera que atente contra esta dignidad es responsable no solamente de este acto propio, sino que también es, *en cierta medida*, corresponsable por el valor negativo que se encuentra en el no ser del valor positivo del amor recíproco. A través de mi falta de amor me hago de algún modo corresponsable de la falta de amor de la otra persona[29]. Esta solidaridad moral es tal que ella misma –siempre según Scheler– se expresa en el hecho de que en toda culpa todos nos sentimos co-culpables[30]. Es justamente en este punto donde, a mi entender, se encuentra la razón de que se pueda afirmar –como lo hace Benedicto XVI en *Caritas in veritate*– que "la solidaridad es en primer lugar que todos se sientan responsables de todos".

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos ser responsables de los otros? ¿Dónde radica la diferencia entre la responsabilidad por la omisión o comisión de un acto de amor y la corresponsabilidad por la omisión de un acto de amor recíproco? ¿Cuál es el sentido de la expresión *en cierta medida* que he utilizado en el párrafo anterior? ¿No

28 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 540; *Ética*, pág. 691.

29 Sobre los diversos sentidos de solidaridad en Scheler, cf. Seifert, J., "Max Schelers Denken über Frieden und Solidarität" in Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H., (Hrsg.) *Solidarität. Person & Soziale Welt*, , págs. 87 -106.

30 Una de las consecuencias de esta teoría es que el arrepentimiento no sólo tendría que ver con la culpa individual, sino también con esta "culpa compartida" (*Gemeinschuld*). "Por eso, el arrepentimiento se dirige también tan originariamente a nuestra culpa *compartida* en cualquier culpa como a nuestra *propia* deuda; tan originariamente a la culpa trágica en la que inculpablemente 'recaemos' como a la culpa que cargamos sobre nosotros eligiéndola de modo libre y responsable; tan originariamente a la culpa colectiva y culpa heredada de las comunidades, las familias, pueblos y de la entera humanidad como a la culpa individual. Resulta muy superficial interpretar la doctrina cristiana, que tiene el principio de solidaridad como una de sus raíces, diciendo que a la vista de la culpa ajena se debe sólo no 'juzgar', y más bien recordar la propia culpa individual. Pero, en verdad, se debe –este es el verdadero sentido de la doctrina– no sólo recordar la propia culpa, sino también sentirse realmente cómplice de esa culpa 'ajena' y de la culpa colectiva de la época; y por eso tal culpa debe ser también, como la propia, objeto de consideración y arrepentimiento conjuntos. Este es el auténtico sentido del *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*" (Scheler, M., "Reue und Wiedergeburt", págs. 51-52; *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, , págs. 47-48).

atentaría esta corresponsabilidad contra la idea misma de responsabilidad en cuanto fenómeno eminentemente individual (en el sentido de que uno es, propiamente, responsable sólo de las acciones propias)? ¿En qué sentido puedo yo ser corresponsable de los demás y ellos de mí?

La culpa compartida por la Primera Guerra Mundial –que Scheler cree ver– constituiría un caso paradigmático de cómo determinados acontecimientos pueden suceder precisamente por una falta de solidaridad auténtica entre los miembros de la comunidad. En estos casos, el actor responsable es la comunidad y cada uno de sus miembros es co-responsable según la posición que tenga al interior de la misma[31]. Los fundamentos de este principio de la solidaridad son, por un lado, la ya mencionada estructura ontológica de la persona individual según la cual a cada una de ellas le corresponde esencialmente la ordenación a una comunidad de personas y, por otro lado, el "que las unidades posibles de sentido y las unidades de valor de tal comunidad poseen una estructura apriórica que es, en principio, independiente de la clase, medida, lugar y tiempo de su realización real"[32]. Son estos dos fundamentos los que hacen posible la solidaridad moral que, como venimos viendo, está en la base de la responsabilidad compartida. Este principio de solidaridad constituye un elemento fundamental del "cosmos" de personas morales finitas.

Scheler no ignora que esta culpa tiene, en última instancia, su origen en personas individuales. Así, distingue entre un sentido de culpa según el cual todo hombre es responsable solamente de sus propias acciones y otro sentido según el cual los hombres pueden portar responsabilidad indirecta por los actos de otros hombres. Ciertamente, fueron políticos concretos los que tuvieron históricamente la culpa de que la guerra tuviera lugar a partir de agosto de 1914. Por el contrario, el objeto de la *Gemeinschuld* no fue que la guerra ocurriera ni menos cómo y cuándo lo hiciera, sino, más bien, que pudiera suceder, que un acontecimiento tan lamentable fuera posible en la Europa de aquel tiempo[33].

31 Cf. Nicoletti, M., "Schelers Solidaritätsprinzip im Kontext einer politisch-theologischen Begriffgeschichte" in Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H., (Hrsg.) *Solidarität. Person & Soziale Welt*, págs. 107-121.

32 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 538; *Ética*, pág. 689.

33 "Nicht dass der Krieg stattfand, noch weniger, wie er und wann er begann, ist Gegenstand der Gemeinschuld; wohl aber dass er stattfinden *konnte*, dass *solch* ein Ereignis *moglich* war im europäischen Menschenkreise dieser Erdkugel, und dass er so, so beschaffen aussah, wie er aussah. Seine Moglichkeit und sein Sosein, nicht sein wirklicher Beginn also ist Gegenstand der Gemeinschuld. Es ist ja auch im Einzelleben nicht, dass ich es tat', sondern dass ich so handeln, so tun *konnte* – ein *solcher* Mensch war, dass ich es *konnte* – der eigentliche Gegenstand jedes tieferen Schuldgefühls". (Scheler, M., "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas", págs. 416-417 ss. Cf. Crosby, J., "Max Scheler on the Moral and Religious Solidarity of Persons".

Los análisis de Max Scheler, que aquí tan sólo hemos esbozado, ponen de relieve que la co-responsabilidad o, si se prefiere, la responsabilidad compartida, es una responsabilidad condicionada o participada. No se trata, ciertamente, de la responsabilidad en sentido estricto, a saber, la responsabilidad individual, sino de un tipo de responsabilidad que se presenta cuando una acción se apoya en una decisión tomada conjuntamente con otros hombres. Lo que este tipo de responsabilidad pone de relieve es que –a diferencia de determinadas interpretaciones que defienden la posibilidad de predicar la responsabilidad de un grupo sin que ello suponga la adscripción de responsabilidad individual a los miembros de este– es posible atribuir responsabilidad a grupos en un sentido que no obvia las responsabilidades individuales –yo preferiría decir, personales– de los miembros (personas) que forman los grupos[34]. Por consiguiente, compartir responsabilidad con otras personas no anula el carácter de "propias" de las acciones personales. Es más, comparto responsabilidad precisamente porque mi acción es justamente "mi" acción. El hecho de que mi libertad haya sancionado dicha acción convierte a esta en "mía". Ahora bien, este carácter de la acción "propia" del grupo se apoya, como señala Ingarden[35], en decisiones propias y ejecuciones de acciones de los miembros particulares del grupo. Podemos decir, pues, que las decisiones individuales de los miembros del grupo participan en un querer y hacer comunes. De este modo, los miembros del grupo son responsables no solamente de sus acciones individuales, sino "en la especial manera de la corresponsabilidad limitada, condicionada y participada"[36].

2. *Los valores a los que se orientan los miembros de las esencialidades sociales en cuanto principios conformadores de la corresponsabilidad o responsabilidad compartida*

Como mencionábamos más arriba, Scheler considera que existe, junto con el tipo de coexistencia y convivencia de los miembros, un segundo principio constitutivo de las esencialidades o unidades sociales, a saber, la clase y el rango de los valores a los cuales se orientan los miembros de esas unidades. La pregunta que quisiera plantear aquí es ligeramente diferente. Del mismo modo que los distintos tipos de unidades sociales analizadas influyen en el carácter específico de la corresponsabilidad o responsabilidad compartida de dichas unidades ¿desempeñan los diversos tipos de valores un papel semejante? ¿Son las corresponsabilidades o responsabilidades compartidas diferentes en virtud de los distintos tipos de valor a los cuales los miembros de las unidades sociales están orientados?

34 Especialmente clarificadora me parece la reflexión de Roman Ingarden en torno a este tipo de responsabilidad. Cf. Ingarden, R., *Sobre la responsabilidad: sus fundamentos ónticos,* Cf. también S. Sverdlik, "Collective Responsibility".

35 Ingarden, R., *Sobre la responsabilidad: sus fundamentos ónticos*", pág. 29.

36 Ingarden, R., *Sobre la responsabilidad:sus fundamentos ónticos*", pág. 30.

En este orden de cosas, la discusión en torno al tipo específico de solidaridad en la persona colectiva (en virtud del cual las personas morales finitas pueden ser corresponsables por el valor negativo del no ser del valor positivo propio de, por ejemplo, un acto de amor recíproco) pone claramente de relieve, a mi juicio, que un análisis de la vivencia de la responsabilidad compartida requiere de una consideración de los valores como objetos intencionales de esta. A mi entender, el objeto intencional de este tipo de responsabilidad condicionada o compartida es lo que tradicionalmente se ha denominado "bien común" o, en una terminología más moderna, "valores".

Volviendo al ejemplo de Scheler analizado más arriba, aquellos que comparten la *Gemeinschuld* por la Primera Guerra Mundial han adquirido una culpa tal por no haber ofrecido una respuesta adecuada al bien común o al mundo de los valores[37]. Esta importancia de los valores o, si se prefiere, del bien común en cuanto objetos intencionales de la vivencia de la responsabilidad –ya sea de la individual o de la corresponsabilidad– se manifiesta en la función unitiva que los propios valores desempeñan. Ha sido otro fenomenólogo, Dietrich von Hildebrand, quien ha reflexionado especialmente sobre la *virtus unitiva* de los valores, sobre la función unificadora de estos. Por el contrario, en los disvalores reside una fuerza disgregadora[38]. Esta *virtus unitiva* de los valores –especialmente perceptible en el caso de la comunidad de vida y de la persona colectiva– puede verse aumentada (a) en virtud del grado de incorporación o adhesión de las personas al ámbito de los valores y (b) según la altura del ámbito de valor en cuestión[39]. Así, podría llegar a formularse una ley que afirmaría que cuanto más alto es el ámbito de valor, más profunda y propia es la *virtus unitiva* de estos valores. En este orden de cosas lo sólo subjetivamente satisfactorio tendría, más bien, una función de aislamiento a lo relativo a mi placer, mientras que

37 Sobre el concepto de respuesta adecuada o debida al valor (*gebührende Wertantwort*) cf. Hildebrand, D.v., *Ethik*, págs. 177ss.

38 "Den Werten bzw. den Wertbereichen selbst wohnt zutiefst eine vereinigende Kraft inne, sie besitzen eine in ihrer Wertnatur wesenhaft *virtus unitiva* – und umgekehrt: Allen Unwerten wohnt eine entzweiende, die Person, die sich ihnen hingibt, tief isolierende Wirkung inne" (Hildebrand, D.v., *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchung über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, pág. 99). "Aber die Welt der Werte besitzt nicht nur eine *virtus unitiva*, insofern sie notwendig bei dem wahrhaft von ihr Ergriffenen ein Erlebnis der Vereintheit fundiert, sie,vereint' auch rein metaphysisch und objektiv die in ihren Wirkungsbereich Eingetretenen" (Hildebrand, D.v., *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchung über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, pág. 102).

39 "Denn wir dürfen nicht vergessen, dass den Werten eine einheitsbildende Kraft innewohnt, die sich steigert, je höher der Wert ist. Im Anblick eines Wertes, im Ergriffenwerden von demselben wird nicht nur die Seele des einzelnen 'gesammelt', aus der 'Zerstreuung' herausgehoben, sondern fällt auch die Scheidewand, die uns von allen anderen Menschen trennt. Jeder echte Wert (...), der, von Gott kündend, uns ans Herz greift, rückt unsern Geist in die wahre gültige Welt Gottes, führt uns vor das Angesicht Gottes und lässt damit von selbst die Schranken von Hochmut,Verhaftung in sich selbst, Selbstbehauptung fallen, die uns isolieren und die anderen 'von aussen' als Partner und Gegner betrachten lassen. Je höher der Wert ist, um so mehr werden wir die letzten objektiven Einheit vor Gott inne"; (Hildebrand, D.v., *Liturgie und Persönlichkeit*, pág. 36).

los valores intrínsecos unifican[40]. Así, los valores artísticos son ciertamente altos, pero no parecen que por sí solos puedan constituir una comunidad. Por consiguiente, ha de tratarse de un ámbito de valores que no sólo una a las personas, sino que también "cree situaciones interpersonales en las que las personas se preocupen objetivamente unas de las otras"[41]. En este sentido, los valores morales poseen una fuerza unificadora y constitutiva de grupos mayor que cualquier otro tipo de valores.

Relacionado con esto, resulta interesante constatar cómo este poder unificador de los valores –dependiente de su altura y del grado de adhesión de los individuos al mismo– tiene repercusiones claras en el modo en que los miembros de las distintas unidades sociales viven la responsabilidad. Siguiendo la terminología scheleriana, parece que la solidaridad sustituible propia de una comunidad de vida es un tipo de responsabilidad diferente de la solidaridad insustituible vivida por las personas individuales integradas en una persona colectiva. En ambos tipos de solidaridad o corresponsabilidad, la jerarquía y altura de los valores a los que se refieren desempeñan un papel importante. Asimismo, no parece que sea el mismo tipo de responsabilidad y solidaridad el experimentado por una banda de ladrones que el vivido por un grupo dedicado a la beneficencia.

No es este el lugar para desarrollar una suerte de "axiología social". Baste decir que las investigaciones actuales en torno a la responsabilidad colectiva se verían enormemente enriquecidas si se tuviera en cuenta, por un lado, que uno de los principios más importantes en la conformación de los colectivos es, precisamente, la *virtus unitiva* de los valores[42] y, por otro, que el tipo y rango específico de los valores a los cuales se orientan los miembros de estos colectivos influyen en el carácter específico de la corresponsabilidad o responsabilidad compartida.

---

40 "Die Sphähre des bloss für mich Befriediegenden, auf meine Lust Relativen *isoliert* – die Welt der Werte *vereinigt*. Und die tiefste Angelegenheit für jeden, das höchste Gut – Gott – ist zugleich die allgemeinsamste Angelegenheit, deren wir uns nicht in voller Wahrhaftigkeit bewusst werden können, ohne uns der letzten, tiefsten Verbundenheit mit allen anderen Menschen bewusst zu werden" (Hildebrand, D.v ,*Liturgie und Persönlichkeit*, pág. 37).

41 Hildebrand, D.v., *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchung über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, pág. 144.

42 "Formulieren wir kurz das Wesentliche. Unter den Einheitsprinzipien, die ein Gemeinschaftsgebilde zu konstituieren vermogen, ist das wichtigste und, eigentlichste' die *virtus unitiva* der Werte. Doch konstituiert sie nur in einem einzigen Fall - und zwar als *virtus unitiva* der Wertewelt im ganzen - ein Gemeinschafts-*corpus* rein aus sich heraus, ohne jedes andere mitwirkende Moment, nämlich das der Menschheit. Sonst bedarf es gewisser anderer Faktoren, vermöge deren ein Wertbereich erst die interpersonale gemeinschaftsbildende Aktualitat erreicht. In vielen Fallen bedarf es darüber hinaus auch noch weiterer Faktoren. Die Art und das Mass der Wirksamkeit aller dieser Faktoren variiert bei den verschiedenen Gemeinschaftstypen. Für einige besonders dürftige Typen - Verein im weitesten Sinn und Lebenskreis –genügen sogar jene anderweitigen, an letzter Stelle stehenden Faktoren. Bei ihnen ist die *virtus unitiva* der Werte in keiner Weise am Aufbau beteiligt". (Hildebrand, D.v., *Metaphysik der Gemeinschaft*, pág. 150).

3. *La liturgia como lugar especial de vivencia del "sentirse todos responsables de todos"*

En el capítulo dedicado a los diversos tipos de esencialidades sociales distinguidos por Max Scheler y al modo específico en el que en cada una de ellas se vive la corresponsabilidad o responsabilidad colectiva, nos referíamos a lo que este autor denomina *persona colectiva*. Como se recordará, con esta expresión Scheler se refiere a la "unidad de personas particulares independientes, espirituales e individuales, 'en' una persona colectiva independiente, espiritual e individual"[43]. Según el filósofo germano, esta unidad constituye el núcleo de la concepción cristiana de la comunidad. Esta concepción tendría la virtualidad de reunir

> "de modo peculiarísimo el ser y el valor propio inderogables de 'alma' individual (concebida a la manera creacionista) y de la persona (...) con el pensamiento, fundado en la idea cristiana del amor, de la solidaridad salvadora de todos en el *corpus christianum* (...)"[44].

Más arriba, nos hemos referido a la especial solidaridad que se da entre las personas individuales que constituyen la persona colectiva. En este sentido, hablábamos de la ley del *ascenso* o del *descenso,* según la cual las acciones individuales repercuten, de algún modo, en el estado moral general de la persona colectiva. Pues bien, este especial tipo de solidaridad –no presente ni en las masas ni en las comunidades de vida ni en la sociedad– es especialmente patente, como Dietrich von Hildebrand, ha puesto de manifiesto, en la liturgia[45]. Precisamente, uno de sus rasgos más profundos es su carácter de oración comunitaria (*Gemeinschaftsgebet*). En ella, sobre todo en la Santa Misa y en la Liturgia de las Horas, el "nosotros" domina sobre el "yo" e incluso donde aparece el yo, este aparece como "inserto" en la comunidad[46]. Incluso aquel que reza en solitario o el eremita viven en esa comunidad del cuerpo místico que es la Iglesia. De esta forma, la liturgia aparece como un lugar en el cual se constituye un "nosotros" peculiar que nunca violenta la individualidad del miembro singular[47].

43 *Der Formalismus*..., pág. 536 (*Ética*, pág. 686). No es este el lugar para llevar a cabo una crítica de la noción de "persona colectiva". Baste tan sólo decir que compartimos las críticas de aquellos que consideran que la tesis de Scheler, según la cual las *Gesamtpersonen* (como, por ejemplo, la nación, el estado, etc.) son personas exactamente igual a como lo son las personas individuales, conduce a una innecesaria hipostatización de las comunidades. Cf. por ejemplo, Seifert, J., "Max Schelers Denken über Frieden und Solidarität" in Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H., (Hrsg.) *Solidarität. Person & Soziale Welt*, págs. 87-106.

44 Scheler, M., *Der Formalismus*..., pág. 536; *Ética*, pág. 687.

45 Hildebrand, D.v., *Liturgie und Persönlichkeit*, ed. cit.

46 Hildebrand, D.v., *Liturgie und Persönlichkeit*, pág. 36.

47 Hildebrand, D.v., *Liturgie und Persönlichkeit*, pág. 38, Nicoletti, M., "Schelers Solidaritätsprinzip im Kontext einer politisch-theologischen Begriffgeschichte",. 107-121 pone en relación este hecho con determinados movimientos litúrgicos del siglo XX: "Die Liturgie war der Ort, an dem das 'Wir' den Individualismus überwandt, aber sie war gleichzeitig auch der Ort, an dem die Persönlichkeit

Hildebrand[48] señala con precisión fenomenológica que la relación personal *tú-yo* entre el creyente y Cristo no es destruida por la comunidad con los otros, sino que, muy al contrario, en la medida en que esta es profundizada el creyente individual participa del amor de Cristo al prójimo. Así se llegaría a un punto en el cual se interioriza la última unidad sobrenatural con todos los otros hombres en Cristo.

Por su parte, Nicoletti[49] recuerda que en la liturgia no solamente se quiere vivir la solidaridad entre los miembros de la comunidad religiosa, sino, sobre todo, la solidaridad profunda que nace de la necesidad de salvación. Esta salvación, implorada en la liturgia, es un regalo que Dios hace al hombre y que no es fruto de la simple pertenencia a la comunidad religiosa. La salvación, pues, tiene lugar como fruto de la libre donación de Dios mismo al hombre. El sacrificio de Cristo, la lógica de la entrega libre que alimenta a este, constituye, pues, un fundamento esencial de este especial tipo de solidaridad entre los hombres. En este sentido, resulta sumamente interesante la tesis de este autor según la cual es en el plano teológico (eclesial, litúrgico y, sobre todo, cristológico) donde el núcleo positivo del principio de solidaridad ha dado mejores frutos[50].

Ciertamente, los aspectos teológicos mencionados en esta última parte del trabajo abren perspectivas que sobrepasan los límites de esta contribución. Sin embargo, constituyen, a mi juicio, un ejemplo de cómo pueden suscitarse cuestiones filosóficas en contextos teológicos. En este caso, la liturgia constituiría una instancia en la cual se produce una vivencia especial de ese "sentirse todos responsables de todos" en que consiste, en última instancia, la solidaridad. Como bellamente ha expresado Dietrich von Hildebrand:

---

bewahrt wurde. Die liturgische Bewegung reagierte auf das Bedürfnis nach bedeutungsvoller Gemeinschaftserfahrung, nach Feiern, die auch das Gefühlsleben des Menschen und nicht nur seine intellektuelle Beteiligung miteinbeziehen. Es bestand das Bedürfnis, sich als Teil eines grösseren Ganzen, eines 'Korpers' zu fühlen, um so mehr beim Menschen des 20. Jahrhunderts, der seinem natürlichen Beziehungsnetz entfremdet ist und fast ein mechanisches Leben führt. Es ist kein Zufall, dass das Thema des Sozialkörpers' (von den Spezialkorps bis zu den Korporationen) von den zeitgenossischen Faschismen so betont wurde. Dieses Bedürfnis fand auf theologischer Ebene seine authentische Erfüllung in dem wichtigen Thema des „corpus mysticum", gerade angesichts des sich ausbreitenden Totalitarismus. Während der Sinn der Persönlichkeit in der Trivialität des Regimes verloren gehen sollte, suchte man in der liturgischen Erfahrung eine Art Gegenmittel gegen die Massenkultur und gegen die neopagane Manipulierung des Heiligen" (pág. 120).

48 Hildebrand, D.v., *Liturgie und Persönlichkeit*, pág. 37.

49 Nicoletti, op. cit., pág. 120.

50 "In diesem Sinne ist vielleicht der theologische Plan (kirchlich, liturgisch und vor allem christologisch), mehr als auf dem Gebiete der sozialen Doktrin, jener, auf dem der positive Kern des Solidaritiitsprinzips die besten Früchte erbracht hat, zusäzlich zu dem juridischen, denkt man nur an die Wiederaufarbeitung des Themas auf dem Gebiete nicht nur des Privatrechtes, sondem auch des öffentlichen, staatlichen und internationalen Rechts, die die Nachkriegsverfassungen stark beeinflusst hat" (Nicoletti, op. cit., págs. 120-121).

"[La liturgia] nos conduce a través de Cristo a la comunidad tú-yo con el prójimo y a la última comunidad del 'nosotros' de la humanidad y del cuerpo místico de Cristo. Por medio de Cristo nos sitúa en el lugar *ante Dios*, donde ya no hay aislamiento y separación algunos. En la liturgia no sólo se nos enseña acerca de la comunidad, no sólo se nos manda, sino que la *realizamos* (*vollziehen*) en el sacrificio, en la alabanza y en la petición comunitarias, en la recepción comunitaria de los regalos de la gracia divina. Todo por Christum Dominum nostrum"[51].

51 Hildebrand, D.v., *Liturgie und Persönlichkeit*, pág. 42.

FILOSOFÍA DEL AMOR[1]

No cabe duda que una de las realidades más interesantes que tiene lugar en el ámbito de la persona es el amor. Se ha dicho mucho acerca de él y de su carácter específico. Poetas, literatos, filósofos y teólogos de todos los tiempos han ensalzado su sublimidad y alguno de ellos incluso ha llegado a afirmar que "sólo el amor es digno de fe"[2]. No cabe duda que amar y sentirse amado son experiencias que engloban a la persona en su totalidad. Quien ama y quien experimenta ser amado llega incluso a percibir la realidad habitual que le rodea de una forma diferente. Aspectos que no tenían una relevancia especial, adquieren de repente una importancia como antes no se había pensado. Es precisamente a esta „centralidad del amor a la que se refería San Agustín cuando caracterizaba a este como el „peso" de una persona. Por consiguiente, reflexionar sobre el amor supone reflexionar sobre una de las realidades más importantes para la persona y, en última instancia, sobre la persona misma.

Sin embargo, existen dos peligros a la hora de hablar del amor. En primer lugar, en muchas ocasiones se ha considerado que el amor es un fenómeno puramente psicológico y que, por tanto, escapa a cualquier análisis racional. En el amor aparecería mezclada toda una serie de aspectos subjetivos, que variarían de persona a persona y que harían imposible una consideración del amor en general. A lo sumo, podríamos hablar de distintas experiencias de amor, pero no determinar en qué consiste. Ahora bien, si esto fuera así, tampoco serían posibles análisis de fenómenos tales como el conocimiento o la voluntad. Nadie pensaría que por el hecho de que conocer y querer sean actos personales, ello signifique que su estudio deba reducirse al ámbito de lo puramente psicológico. En segundo lugar, se ha intentado reducir el amor a algo que no es y se ha dicho, por ejemplo, que no es sino un instinto sexual sublimado (Freud) o que es el modo de acallar el sentimiento de „separatidad" experimentado por los seres humanos con respecto a la naturaleza (Fromm), etc. No obstante, resulta evidente, por ejemplo, que el amor y el instinto sexual son dos realidades diferentes y que, por tanto, no tiene ningún sentido querer reducir el uno al otro.

1 Texto publicado en *Anuario Humanitas*, Monterrey, 1999, 24, págs. 113ss.

2 Balthasar, Hans Urs von, *Glaubhaft ist nur Liebe*.

Sería muy pretencioso por mi parte querer realizar un análisis exhaustivo de todos los aspectos relacionados con el fenómeno del amor. Lo que aquí me propongo es ofrecer algunos elementos esenciales de esta consideración filosófica del amor que haga justicia a la riqueza y dignidad tanto de la persona como del propio amor. En primer lugar, me referiré a los presupuestos epistemológicos del amor, en segundo lugar me ocuparé de los aspectos que han de ser tenidos en cuenta, a mi juicio, por toda „filosofía del amor" y, posteriormente, ofreceré una breve descripción de los rasgos o características principales del amor.

Presupuestos epistemológicos

Antes de abordar directamente cuáles son los elementos fundamentales del amor, quisiera referirme a cuál ha de ser, a mi juicio, el modo en el que hemos de acercarnos a esta realidad si queremos conocerla adecuadamente.

En primer lugar, pienso que la actitud con la que hemos de acercarnos al fenómeno del amor ha de ser una actitud *fenomenológica*. Con este término me refiero a un enfoque a través del cual se pretende acceder a las cosas mismas, esto es, a las cosas en su darse a sí mismas. En este sentido, y como señala Max Scheler[3], la orientación o enfoque fenomenológicos son radicalmente distintos del procedimiento metódico con el que operan las ciencias positivas. Aquí no se trata de la observación, la inducción y la experimentación como sucede, por ejemplo, en el caso de una ciencia empírica como la física. La filosofía fenomenológica es aquella que tiene como característica fundamental un "contacto vivencial con el mundo mismo", un contacto, pues, no mediado por ningún tipo de símbolo que impida el acceso directo a las cosas mismas. En este sentido, podríamos decir que la fenomenología constituye el empirismo y el positivismo más radicales. Fenomenólogo es aquel que funda todos sus conceptos y proposiciones en el contenido mismo de la vivencia, renunciando a toda sistematización prematura o prejuicio asumido acríticamente. Este es el principio radical de la experiencia propio de la fenomenología. De modo que la verdad de las proposiciones que el fenomenólogo formula está suspendida hasta que estas no hayan superado satisfactoriamente el examen de la experiencia. Vistas así las cosas, las discusiones acerca del criterio para probar la realidad de una cosa mentada o la verdad de un juicio pasan a un segundo plano. Lo que realmente importa es el darse a sí mismo de algo mentado.

A pesar de esta semejanza con el empirismo y el positivismo en lo que se refiere a la fidelidad a lo dado en la experiencia, existen, claro está, grandes puntos de discrepancia con respecto a estas corrientes filosóficas y que podemos resumir, con Scheler, en tres:

3 Scheler, Max, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" (1913-14).

En primer lugar, el empirismo y el positivismo (y también la filosofía de Kant) manejaban un concepto demasiado estrecho del término experiencia. Experiencia era única y exclusivamente la captación de algo a través de los sentidos. Ello suponía una reducción de lo dado en la vivencia a lo experimentado sensiblemente, a lo vivido por medio de los sentidos. El error consistía, justamente, en no apreciar que el concepto de experiencia es más amplio que el concepto de sensación o impresión. Podemos decir, pues, que tenemos experiencia de realidades no sensibles como, por ejemplo, la belleza de una obra de arte como la catedral de Toledo, la bondad de una persona, la inocencia de un niño, etc.

La segunda gran diferencia entre empirismo y fenomenología se refiere a la existencia de entidades *a priori*. Con este término me refiero a entidades necesarias cuya validez no puede ser extraída de la experiencia sensible. Aclararé lo que quiero decir con un ejemplo: consideremos los estados de cosas (o hechos)[4] que constituyen los correlatos objetivos de las proposiciones siguientes: "el calor dilata los cuerpos a 100 grados centígrados" y "de toda promesa surgen una pretensión y una obligación". Tenemos la impresión de que aquí se trata de dos hechos completamente diferentes. Si nos fijamos en el primero, nos damos cuenta de que se trata de un hecho contingente, no necesario en sentido estricto, que sucede, pero que podría no suceder. La observación de muchos casos en los que la actuación del calor ha provocado la dilatación de los cuerpos nos permite suponer que el resto de los casos no observados se comportan del mismo modo. Ahora bien, esta necesidad a la que llegamos por medio de la constatación real y de la inducción es, por así decir, una "necesidad contingente", una necesidad que no es más que alta probabilidad. En principio, no queda excluida la posibilidad de que en el futuro se descubra que no es realmente el calor lo que dilata los cuerpos, sino un factor hasta ahora desconocido. Por consiguiente, nadie puede afirmar que el estado de cosas que constituye el correlato objetivo de la proposición "el calor dilata los cuerpos" es absolutamente cierto. El fundamento último de que nunca podamos llegar a una certeza absoluta acerca de este estado de cosas reside en que nunca podremos intuir una conexión tal en su necesidad. Sin embargo, si atendemos al hecho de que de toda promesa surge una obligación por parte del que la realiza y una pretensión en el destinatario de la promesa de que esta se cumpla en el segundo, notamos que se trata de un hecho que se nos da como no pudiendo ser de otro modo, o sea, como algo esencialmente necesario. Esta necesidad que aquí percibimos es un momento inmanente al hecho. Se trata de un dato último, que no puede ser deducido de otra cosa y que, por tanto, no puede ser explicado, sino que lo aprehendemos directamente con certeza absoluta. En nuestro ejemplo, la necesidad se funda en la esencia de la

4 Sobre la noción de "estado de cosas" cf. Crespo, M., *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios*. del mismo autor, "Fundamentos de una teoría fenomenológico-realista del juicio" págs. 93-130; "En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal" págs. 143-156.

promesa y no, como Reinach escribe con humor, en que "sea realizada por sujetos que caminan erguidos sobre dos piernas y a los que llamamos hombres". Se trata, pues, de una necesidad esencial. Mientras que, el "principio radical de la experiencia" conduce a la fenomenología a la justificación del apriorismo y, es más, a la ampliación de este concepto; el positivismo y el empirismo eran radicalmente antiaprióricos. La aprioridad de ciertos estados de cosas, que defiende la fenomenología realista, no es un carácter que venga dado por conciencia trascendental alguna, como Kant sostendría. El *a priori* del realismo fenomenológico se desmarca de toda forma de filosofía idealista en cuanto que se trata de un *a priori* que se funda, en última instancia, en la esencia de lo conocido. *A priori* no se aplica, en sentido primario, a una determinada clase de conocimientos o a la forma de ciertas proposiciones sino a lo dado, a la esfera de los hechos.

Ello determina que todo aquello que vale para la esencia de estos hechos vale también *a priori* para todos los objetos de esa esencia. Por consiguiente, la esfera de lo *a priori* no se reduce a lo formal –en este sentido, las proposiciones de la lógica son formalmente *a priori* para la aritmética y las proposiciones de las matemáticas para la física–, sino que también hay un *a priori* material que encontramos, por ejemplo, en la teoría de los números, la teoría de las cantidades, la teoría de grupos, la geometría, la mecánica, la física, la química, la biología, la psicología, etc.

En tercer lugar, la fenomenología se distingue del empirismo en que la primera recurre a la plena vivencia espiritual. Dicho con otras palabras, la fenomenología considera los contenidos esenciales que se dan inmediatamente en las vivencias y que se diferencian de todo cuanto se da sólo en semejante "oportunidad". Se trata, pues, de separar entre el contenido apriorístico de la vivencia y el contenido concreto casual de la posible observación e inducción.

Después de haber considerado cuál ha de ser el modo en el que nos hemos de acercar al amor, pienso que es necesario poner de relieve los elementos fundamentales de toda filosofía del amor.

a. La diferencia insalvable entre personas y animales

Una filosofía personalista del amor, cuyos fundamentos queremos esbozar aquí, se basa en el reconocimiento de la novedad radical de la persona con respecto a cualquier otro ser. En este sentido, la diferencia que existe entre las personas y los animales es una divergencia cualitativa que está fundada en la racionalidad de la persona. Esta es capaz de comprender los objetos individuales, de nombrarlos, de formar conceptos a partir de ellos, de usar el lenguaje, de llevar a cabo actos libres, de amar a las otras personas por sí mismas, etc. Todos estos actos implican una racionalidad que en modo alguno poseen los animales.

b. La capacidad de la persona de relacionarse consciente y significativamente con los objetos

Una de las características fundamentales de la persona, y que hace de ella una realidad completamente nueva con respecto al resto de los seres, es la capacidad de trascenderse a sí misma en ciertas vivencias como, por ejemplo, el conocimiento o las respuestas como la duda, la alegría, el amor, el odio, etc. Con esta nota me refiero a lo que también se ha denominado "intencionalidad". Con el término "intencional" se alude a una relación racional, consciente, entre una persona y un objeto. Si pensamos en estados como la irritación, el cansancio, el mal humor, etc. nos damos cuenta de que estos no parecen tener un objeto al que se dirijan.

Sin embargo, existen ciertas vivencias que implican la relación del sujeto, de la persona, con un objeto. Un ejemplo de este tipo de vivencias sería la percepción. La percepción es siempre percepción de algo que es externo a mí. Se trata de un ser consciente de algo que, por así decir, está en el lado del objeto, está frente a mí. En otras respuestas como, por ejemplo, la alegría, es más clara esta capacidad de la persona de trascenderse a sí misma. La alegría es siempre alegría de algo. El hecho como tal no es suficiente para originar mi alegría, debo conocerlo. Si no supiera que me ha tocado la lotería, no podría estar alegre por ello.

El conocimiento constituye una de estas „vivencias intencionales" que pertenecen específicamente a las personas. A través del conocimiento el hombre es capaz de captar esencias, sean necesarias o no, de hacer juicios, de derivar unos juicios de otros, etc. Asimismo, es capaz de captar a las otras personas en cuanto personas, esto es, en cuanto individuos dotados de un valor ontológico peculiar. Esta capacidad de captar a las otras personas en cuanto personas desempeña un papel fundamental en el amor. Me referiré a este punto un poco más adelante.

Esta capacidad de salir de sí mismo, de transcenderse en el conocimiento, constituye uno de los rasgos más importantes que definen la novedad de la persona. Todas aquellas teorías éticas que, basadas en el idealismo y en el subjetivismo, encierran a la persona en su mera subjetividad, no hacen justicia a la novedad que representa la persona[5].

c. La libertad de la persona

Otro de los rasgos característicos de la persona es la libertad[6]. El término libertad es una de esas expresiones que todos creemos entender perfectamente, pero que cuando hemos de explicarla, tenemos dificultades. Con libertad nos podemos referir, en primer lugar, a la, por así decir, toma de posición ante un objeto que nos aparece revestido de cierta importancia. Esta toma de postura es motivada por la

5 Cf. Hildebrand, D.v., *Ethik,* págs. 201ss. (*Ética*, págs. 180ss.).

6 Hildebrand, D.v., *op.cit.*, págs. 277ss; Cf. Seifert, J., "El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos".

importancia del objeto y está en nosotros el decirle „sí" o „no". Un segundo sentido o dimensión de la libertad alude a la capacidad de engendrar acciones que no son el efecto de causas internas o externas, sino que surgen verdaderamente del centro de la persona. Esta capacidad de la persona de ser –con palabras de Aristóteles– "señor del ser y del no ser de sus acciones"[7] constituye una esfera totalmente nueva de la persona. A través de ella podemos iniciar una cadena de actos que van desde los menos importantes hasta aquellos que tienen una influencia decisiva en nuestra vida y en la vida de los demás. Evidentemente, factores como la educación, el medio ambiente, el carácter, pueden influir en la persona, sin embargo estos factores nunca determinan a la persona en el sentido de una causalidad estricta, sino que siempre le queda la posibilidad de poder querer y obrar de otro modo

d. La afectividad en la persona

Junto a la libertad, la afectividad constituye también una esfera típicamente humana. Aquí me refiero a las respuestas afectivas a ciertos objetos como, por ejemplo, la alegría ante el éxito conseguido por un amigo, la tristeza ante la muerte de un ser querido, el respeto y la estimación a una persona, la satisfacción ante el mal ajeno, etc. Estas respuestas presuponen la importancia (positiva o negativa) del objeto al que responden, así como el conocimiento de esta importancia.

En este orden de cosas, podría pensarse que en el ámbito de la afectividad reina una cierta irracionalidad. A veces sentimos alegría o tristeza por ciertos acontecimientos y este „sentir" parece escapar a nuestra voluntad. Quizá hemos tenido la experiencia de sentir, por así decir, involuntariamente alegría por el mal ajeno y saber, al mismo tiempo, que ello no es algo moralmente bueno.

Creo que aquí hay que eliminar una cierta confusión en torno al término "sentimiento" como si este perteneciera al ámbito de lo puramente irracional y arbitrario. A pesar de la dificultad del tema, pienso que también en esta esfera existe, por así decir, una cierta "racionalidad". Hay, pues, ciertas respuestas afectivas que son adecuadas y otras no. Ciertamente, estas respuestas no son libres en el mismo sentido en que lo son las respuestas de la voluntad. No están en nuestro poder del mismo modo en que lo están aquellas. Pondré un ejemplo para expresar más claramente lo que quiero decir.

Pensemos en el acto de sacrificio llevado a cabo por Maximiliano Kolbe en el campo de concentración de Auschwitz. Allí existía la práctica de que cada vez que se escapaba un prisionero eran ejecutados otros diez. En una ocasión, alguien se evadió del campo y los oficiales nazis procedieron a „seleccionar" a los diez que deberían ser ejecutados. Entre ellos figuraba un padre de familia que pedía clemencia a los

7 Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, vi. 8-9.

oficiales debido a que si moría, esta quedaría desprotegida. De pronto, Kolbe da un paso al frente y pide remplazar a este preso alegando que era sacerdote católico y que no tenía familia que dependiera de él.

Con independencia de la motivación que llevó a Kolbe a ofrecer su vida en lugar de la del padre de familia, a todos nos parece que se trata de un acto dotado de un valor ante el cual no debemos permanecer indiferentes. Si alguien permaneciera, por poner otro ejemplo, insensible ante los horribles crímenes cometidos en la antigua Yugoslavia o incluso se alegrara ante ellos, diríamos que en él existe una desarmonía entre algo que realmente es trágico y su respuesta.

Volviendo al ejemplo del padre Kolbe, cuando percibimos el valor positivo de su acción nos damos cuenta de que ella exige el respeto y la admiración. Toda filosofía que no tenga en cuenta esta esfera de la afectividad y reduzca a la persona a su vida intelectual o volitiva fracasa a la hora de dar cuenta de la novedad de la persona[8].

e. La persona como sustancia racional

Hoy en día existen algunas teorías éticas que reducen a la persona a un centro de relaciones, de actos, a funciones cerebrales, a productos de instintos, de tendencias, etc.

Sin embargo, datos como el conocimiento, la libertad, la racionalidad, etc., ponen de manifiesto que la persona no puede ser reducida a algo diferente de sí misma. Dicho en positivo, la persona es algo en sí misma. Es a esta irreductibilidad a la que, por ejemplo, Boecio y Santo Tomás se referían cuando definían a la persona como "*sustancia individual de naturaleza racional*". La persona, por tanto, posee un ser sustancial, subsiste en sí y no puede ser considerada como algo que, en última instancia, puede ser explicado recurriendo a otro tipo de realidades.

f. La objetividad de los valores morales

Otro de los elementos fundamentales de cualquier "filosofía del amor" reside, a mi juicio, en el reconocimiento de la objetividad de los valores morales. El mundo de estos valores se nos presenta con una peculiaridad y seriedad propias. Como mencionaba anteriormente refiriéndome al amor mismo, para comprender mejor el mundo de los valores es necesario "sumergirse" en él desde una actitud de admiración y, por tanto, de renuncia a explicaciones precipitadas. Es necesario ser fieles al dato moral que puede ofrecerse en la vida cotidiana, en la literatura, etc. Para comprender más claramente qué es lo que quiero decir con "objetividad de los valores" y en

8 En este contexto, se encuadran las reflexiones de Dietrich von Hildebrand acerca de lo que él denomina "libertad cooperadora". Cf. el cap. 25 de su *Ética*, op. cit.

qué sentido constituye esta un elemento fundamental de toda filosofía del amor, me referiré a dos experiencias.

Supongamos, en primer lugar, que alguien nos elogia. Se trata de una experiencia agradable y placentera. No nos es algo neutral como el que una piedra esté a un lado u otro de una calle, sino que tiene una cierta relevancia para nosotros. Consideremos, en segundo lugar, una acción generosa como, por ejemplo, la del sacerdote Kolbe en el campo de concentración de Auschwitz, a la que anteriormente me refería. También en este caso su acto nos llama la atención a diferencia de lo que ocurre en una actividad neutral de un hombre que enciende un cigarrillo o que se rasca. En efecto, el acto de sacrificio de Kolbe brilla como algo notable y valioso; lleva en sí el sello distintivo de la importancia. Nos admira. Como afirma Hildebrand:

> "No sólo nos damos cuenta de que ocurre ese acto, sino de que es mejor que ocurra a que no ocurra; de que es mejor que el hombre actúe de ese modo que de otro. Somos conscientes de que ese acto es algo que debe ser, algo importante"[9].

Nos encontramos, pues, ante dos tipos diferentes de importancia a los que se refieren estos dos ejemplos. En el caso del elogio se trata de lo sólo subjetivamente importante, mientras que en el segundo, el acto de generosidad de Maximiliano Kolbe, nos hallamos ante una acción que posee una importancia en sí misma, o lo que es lo mismo, un "valor" en sentido propio. El elogio posee el carácter de importante sólo en la medida en que nos causa placer, mientras que la importancia de la acción del sacerdote prisionero es independiente del deleite o del placer que nos provoque. La importancia de esta acción no surge de su relación con nosotros, sino de su propia dignidad. Así, en el caso de lo subjetivamente importante se trata del ser agradable "para mí" o "para ti". Su cualidad reside únicamente en su atracción subjetiva. Lo que a mí me gusta a otro le puede disgustar y viceversa. Existe, pues, una gran diferencia entre lo importante en sí mismo, el valor, y lo subjetivamente satisfactorio. Se trata, además, de una diferencia esencial. Nos encontramos, pues, ante dos puntos de vista completamente distintos. Ahora bien, tanto en la esfera de lo agradable, de lo subjetivamente importante, como en la de los valores se da una gradación. Así, no es lo mismo beber agua cuando tenemos sed que beberla en condiciones normales. En este sentido, hablamos de un placer mayor o menor. Se trata aquí de una escala de más a menos en la intensidad o en la gradación según sea el placer físico, espiritual, profundo o superficial. Sin embargo, los conceptos de superior e inferior que aplicamos a la esfera de los valores tienen otro sentido diferente. Cuando decimos, por ejemplo, que la acción de donar sangre a un amigo que padece leucemia posee un valor más alto que prestar unos apuntes a un compañero, estamos utilizando "más" y "menos" en un sentido diferente a cuando afirmamos que nos

9 Hildebrand, D.v., *Ética*, págs. 42ss.

gusta más comer en un restaurante de lujo que en una fuente de soda. En el primer caso, superior equivale a "más noble". En el segundo, a más placentero. Resumiendo, podríamos decir que lo subjetivamente satisfactorio tiene *escala* y los valores *jerarquía*. Por tanto, la diferencia entre los dos tipos de importancia es una diferencia esencial.

Ahora bien, y como también apuntaba anteriormente, los valores exigen de nosotros una respuesta adecuada. Cuando nos enfrentamos a algo intrínsecamente importante, percibimos que los bienes que portan esta importancia exigen una respuesta adecuada. En este sentido, tenemos la impresión de que golpear al "David" de Miguel Ángel no parece una respuesta adecuada a la belleza objetiva de esta estatua. En cambio, en el caso de lo subjetivamente importante parece que ocurre algo distinto. Esto nos atrae o nos repele, pero no percibimos que sea necesaria una respuesta a ello y queda a nuestra voluntad seguir o no su invitación. Si un plato apetitoso nos atrae, está en nuestro arbitrio seguir o no esa invitación. Sería ridículo que alguien dijera que se ve sometido a la grave obligación de comer en un restaurante lujoso o que ha vencido la tentación de perdonar a otra persona. La "invitación" del valor es totalmente distinta. Por otra parte, la diferencia entre estas dos clases de importancia se refleja también con claridad en el tipo de respuesta que les damos. Volvamos brevemente a nuestros ejemplos anteriores: al considerar la acción de Kolbe experimentamos entusiasmo ante el valor heroico de su acción. Este entusiasmo se traduce en una entrega de nosotros mismos a los valores y en un intento de transcender nuestro egoísmo. En el caso del interés en algo sólo subjetivamente satisfactorio, por ejemplo, satisfacer nuestro apetito comiendo en un restaurante, se trata de una adaptación del objeto a nosotros. Se trata de una relación que no tiene el carácter de una verdadera entrega.

Pero ahora demos un paso más. ¿Qué diferencia existe entre la felicidad que experimentamos cuando oímos un elogio o cuando, por ejemplo, teniendo sed, bebemos un vaso de agua y la felicidad que sentimos al llevar a cabo un acto de generosidad o cuando perdono a alguien que me ha ofendido? La diferencia que existe entre ambos tipos de felicidad no es una diferencia de grado como si la felicidad experimentada al beber un vaso de agua fuera cuantitativamente inferior al gozo que sentimos al regalar algo a alguien. No. Se trata más bien de una diferencia esencial o, lo que es lo mismo, de dos "felicidades" completamente distintas. La pura satisfacción subjetiva sin relación alguna a los valores objetivos es una felicidad vacía. Así, por ejemplo, el placer sexual ha de ser buscado en cuanto que es expresión y cumplimiento de un amor que responde al valor. Por otra parte, si toda nuestra vida estuviera orientada a la felicidad en el primer sentido, a una felicidad egocéntrica, esta acabaría destruyéndose a sí misma. Dicho con otras palabras, una felicidad sin valores es una felicidad vacía. Por el contrario, la participación en lo valioso en sí, en lo intrínsecamente importante, nos proporciona una felicidad más profunda.

g. La dignidad de la persona

Otro aspecto importante que ha de ser tenido en cuenta por cualquier teoría ética que quiera hacer justicia a la novedad radical que representa la persona es su valor único. Cuando hablamos del valor de un ser personal estamos ante algo intrínsecamente importante. Se trata de un valor que no depende de nuestros apetitos o inclinaciones. Una vez que una persona existe, posee un valor y es imposible que lo pierda. Este valor intrínseco de la persona es el fundamento de su dignidad. Una dignidad que nos prohíbe, por ejemplo, usar a otra persona como mero medio para nuestros intereses.

En este sentido, Josef Seifert[10] ha puesto de relieve cuatro fuentes de la dignidad personal a las que me referiré brevemente. La primera es la dignidad ontológica e inalienable que posee una persona simplemente por el hecho de ser persona, con independencia de si vive conscientemente o en "estado vegetativo", de si lleva a cabo acciones moralmente buenas o malas. En esta dignidad se fundan derechos humanos tan básicos como el derecho a la vida. La segunda fuente de la dignidad de la persona requiere la vida consciente de esta. La persona adquiere una nueva dignidad dependiendo de la plenitud de la actualización de su conciencia y de su madurez como persona. Muchos derechos humanos fundamentales, como el derecho a la educación, a la libre expresión de la opinión, a la participación en la vida política, etc, están fundados en esta segunda fuente de la dignidad personal. En tercer lugar, hay una dignidad de la persona que procede de su esfuerzo por buscar la verdad, la justicia o cualquier otra virtud moral. Esta dignidad es una dignidad moral y tiene su opuesto en la indignidad moral de muchas personas. Así, hablamos de personas que nos parecen más dignas que otras, porque sus acciones son mejores. En este sentido, la dignidad moral de San Francisco o de la Madre Teresa nos parece infinitamente mayor que la de Hitler o la de Mussolini.

Este valor y dignidad únicos de la persona hacen que esta exija ser afirmada por sí misma, ser tratada siempre como un fin y no como un medio. Este es el punto fundamental, por ejemplo, de la ética personalista polaca que insiste continuamente en que la *persona est amanda propter se ipsam*. La persona posee, por así decir, una "preciosidad" interna, una dignidad tales que exige por parte de las otras personas una respuesta especial. Una respuesta que no puede hacer de la persona objeto de apetitos, de tendencias a la felicidad, etc. Un modo especial de la afirmación de este valor único de la persona tiene lugar en el amor. El amor constituye, a mi juicio, la respuesta más perfecta al valor de las personas. El amor, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en el respeto o en la admiración, comprende y afirma a la persona toda. Como señala Hildebrand,

10 Seifert, J. *What is Life?* cap. IV.

„el elemento de donación de sí mismo que existe en el amor no es comparable con ninguna otra respuesta al valor. No necesitamos más que pensar en la diferencia entre ser estimado y ser amado. Entre ambos existe un abismo. Aquello que recibimos cuando somos amados supera incomparablemente lo que recibimos al ser admirados, estimados o incluso venerados. La palabra interior del amor encarna el mayor interés posible en el amado, la más radical e íntima armonía con el valor, la más estrecha unión con el bien al que se dirige. El amor es la más total, central e íntima de todas las respuestas al valor"[11].

Hasta ahora me he dedicado a hacer un repaso rápido de los elementos que constituyen, a mi juicio, los fundamentos de una filosofía personalista del amor. Una filosofía que –como vengo insistiendo– ha de basarse en el reconocimiento del valor y dignidad únicos de la persona. A continuación, y como acabo de enunciar, quisiera centrarme en el amor como respuesta más perfecta a la „novedad" representada por la persona. Este pensamiento es el que está en la base de la denominada escuela personalista polaca y que también constituye el centro de la filosofía personalista de autores como D.v. Hildebrand.

Antes de comenzar a esbozar los rasgos esenciales del amor conviene señalar qué no es el amor. En primer lugar, no es solamente un acto de la voluntad libre. Me explico. Acabo de decir que el amor es una respuesta, la respuesta más perfecta, a la „novedad" representada por la persona. Ahora bien, nos podríamos preguntar: ¿se trata de una respuesta volitiva como cuando, por ejemplo, queremos algo y ponemos los medios para conseguirlo o se trata, más bien, de una respuesta afectiva, y, por tanto, no está tanto en nuestro poder como lo están las respuestas volitivas? Si nos fijamos en las respuestas volitivas, estas se caracterizan por estar dirigidas a estados de cosas aún no reales, pero realizables por mí. Aquello que quiero tiene que ser algo realizable por mí, algo que esté en mi poder. No puedo "querer" personas, en sentido propio, sino que lo que quiero es siempre un estado de cosas, por ejemplo, que la persona exista. La voluntad, pues, tiene la capacidad de "mandar" una serie de actos tendentes a la venida al ser de un hecho o de un estado de cosas. Esto no sucede en el amor. El "objeto" de éste no es la realización de un hecho. Además, el amor no es libre en el mismo sentido que lo es la voluntad. Se trata, pues, de una respuesta afectiva. Como explicaré más adelante, esto no significa que el amor esté más allá de nuestra libertad. Lo que aquí me interesa dejar claro es que el amor es una respuesta afectiva diferente de las volitivas, es decir, aquellas provenientes de los actos de la voluntad.

El amor tampoco es un impulso. Su carácter difiere radicalmente de este. Cuando hablamos del amor que sentimos hacia la persona amada estamos hablando

11 Hildebrand, D.v., *Ética*, ed.cit., pág. 343.

de una respuesta al valor de esta persona, muy distinta del impulso. El principio del auténtico amor es la nobleza y el valor intrínseco de la persona amada. En el amor la persona amada se nos presenta con un valor que exige una respuesta adecuada por nuestra parte. En cambio, el impulso tiene su fuente creadora en nosotros mismos y no abarca nuestro ser en su totalidad como sucede con el amor. En el caso del amor se trata de una actitud espiritual que procede del conocimiento del valor de la persona amada mientras que en el caso del impulso se trata de un despliegue de nuestras propias fuerzas.

Pero ¿en qué se caracteriza en sentido propio el amor? ¿Cuáles son sus notas esenciales que lo distinguen de otras respuestas al valor como la estima, el respeto, la veneración, el aprecio, etc.?

En primer lugar, podemos decir que el amor es un tipo de acto que, en sentido propio, solamente tiene a las personas como objeto. Es cierto que podemos decir que "amo" una obra de arte, a mi país, a mi ciudad, pero, como afirma Hildebrand,

> „(.) es totalmente evidente que el amor a una persona es el amor más genuino y plenamente auténtico. (.) El amor a otra persona es el arquetipo del amor. Todo amor a un ser impersonal es, más o menos, una analogía, una derivación, una copia del amor en sentido pleno"[12].

Es esta captación de la persona amada como dotada de un valor especial lo que justifica el rasgo específico del amor, a saber, su carácter de entrega. En la medida en que una persona solamente es útil para mí, en la medida en que para lo único que me interesa es para servirme de ella, falta, por así decir, la base para un auténtico amor. En este sentido, el amor en todas sus formas incluye una conciencia del valor de la persona amada. El amor consiste, precisamente, en una respuesta a este valor en sí de una persona individual y concreta; ello hace que se diferencie de cualquier otra respuesta a algo meramente importante para mí.

Además, en el amor se nos hace especialmente patente una característica esencial de la persona, a saber, su irrepetibilidad. Toda persona por el hecho de ser tal es única e irrepetible y ello hace, al mismo tiempo, que no pueda ser tratada como medio, sino como fin en sí mismo. Pues bien, en el amor la persona que ama percibe esta irrepetibilidad de una forma especial. Es a una persona individual, concreta e irrepetible, a la que nuestro amor se dirige.

En segundo lugar, el amor es, como señala Hildebrand[13], la más afectiva de las respuestas al valor de la persona. Hemos visto cómo el amor no puede ser reducido a un impulso o tendencia, sino que tiene el carácter de respuesta. En este sentido, la

12 Hildebrand, D.v., *Das Wesen der Liebe* págs. 31ss.
13 *Das Wesen der Liebe,* pág. 68.

filosofía tradicional ha caracterizado al amor como una respuesta volitiva, una respuesta de la voluntad. Independientemente de que la delimitación entre respuestas volitivas y respuestas afectivas no es suficientemente clara en la filosofía tradicional, parece claro que el amor es una respuesta eminentemente afectiva. Ello es especialmente claro si comparamos estos dos tipos de respuestas. La voluntad en sentido positivo no está dirigida a un objeto, sino a un hecho, a un estado de cosas aún no real, pero realizable. Me explico. En sentido propio, yo no puedo querer cosas o personas, sino que algo sea o no sea. Además, el hecho debe ser realizable en sí y realizable por mí para poder ser objeto de mi voluntad[14]. Dicho con otras palabras, el "tema de la voluntad" es la realización de un hecho determinado y, ciertamente, su realización por mí (en esto se diferencia, precisamente, el querer del desear). A todo esto se añade el que solamente la voluntad es libre en sentido adecuado. Esta tiene la capacidad de iniciar una serie de actos, una capacidad que le hace ser –como decía Aristóteles– "señora" de su acción.

Estas características de las respuestas volitivas muestran, al mismo tiempo, que el amor no puede ser una respuesta de este tipo. El objeto de éste no es un hecho que yo pretendo traer al ser.

Por otra parte, en el amor se da una participación del "corazón" de la persona como no se da en otras respuestas afectivas como la admiración o el respeto. Cuando admiro o respeto a otra persona no me implico tanto como en el amor que siento hacia alguien. Con otras palabras, el amor es una respuesta al valor percibido en la persona amada en la que el sujeto invierte su propia vida.

En tercer lugar, el amor posee un carácter sobreactual. Con "sobreactual" me refiero a la propiedad de un tipo especial de vivencias. Hay vivencias que existen solamente durante el tiempo que son sentidas. Este es el caso, por ejemplo, del aburrimiento experimentado al escuchar una conferencia. En cuanto esta cesa, la vivencia del aburrimiento deja de existir. Sin embargo, hay otro tipo de vivencias diferentes, por ejemplo, el respeto que siento hacia una persona. Este respeto no cesa de existir cuando no estoy con la persona a la que respeto o cuando me ocupo de otras cosas. Lo que sucede, más bien, es que cada vez que me encuentro con la persona respetada es el mismo respeto el que se actualiza. En otras palabras, el respeto que se siente por dicha persona persiste aunque no me encuentre muy a menudo con ella. A este segundo tipo de vivencias o de respuestas al valor se les conoce como "sobreactuales". Con ello se alude a su, por así decir, "ir más allá del momento actual". A esta clase de respuestas al valor pertenece el amor. Es evidente que el amor a otra persona no deja de existir cuando nos ocupamos de otros objetos. El amor a otra persona sigue existiendo aun cuando no esté actualizado. A diferencia de lo que sucede con el aburrimiento, "el amor que se actualiza en muchos momentos

14 *Das Wesen der Liebe,*, pág. 66.

diferentes es una y la misma entidad individual"[15] que permanece a lo largo del tiempo y que "colorea" todas las situaciones de mi vida. Tiende a ser actualizado, pero no vive de sus actualizaciones.

En cuarto lugar, el carácter de respuesta al valor de la persona amada que representa el amor se muestra cuando lo comparamos con el mero sentirnos atraídos por una persona. Este segundo caso es el de don Juan[16]. Don Juan comprende la hermosura y el encanto de doña Inés no como un valor, sino como algo subjetivamente satisfactorio para él. Por eso su respuesta es un querer poseer sin ningún tipo de entrega por su parte. No comprende el valor de la persona de doña Inés y de sus cualidades. No considera a estas como expresión de la persona de doña Inés en su conjunto, sino que únicamente la ve como atractiva por su belleza física. Quiere "adueñarse de estas cualidades". Sin embargo, en el amor ocurre algo bien distinto. La persona que ama percibe las mismas cualidades que, por ejemplo, percibe don Juan en doña Inés, pero, eso sí, en un modo radicalmente diferente. Estas cualidades no son percibidas aisladamente, sino como expresión de una "preciosidad" y nobleza interiores. La respuesta ante ellas no será la de la "apropiación", sino la de la entrega auténtica y el deseo de una unión permanente.

Muchas de las características que aquí hemos adscrito al amor podrían predicarse también de otras respuestas afectivas como la admiración. Sin embargo, existen dos características, la quinta y la sexta, que son exclusivas del amor. Me refiero a lo que se ha llamado *intentio unionis* e *intentio benevolentiae*.

La persona que ama aspira a una unión espiritual con la persona amada; anhela una unidad con el corazón de la otra persona que solamente el amor recíproco puede proporcionar[17]. Esta *intentio unionis*, aunque está presente en una forma muy específica en el amor de pareja, también lo está en cualquier forma de amor verdadero como, por ejemplo, el amor al prójimo, el amor filial, etc. En todo amor me "muevo espiritualmente", permítaseme la expresión, hacia la persona amada. La *intentio benevolentiae* constituye también una característica esencial del amor. Esta consiste en el deseo de hacer feliz a la persona amada. Se trata del interés en su propia felicidad, en su bienestar. Al igual que la *intentio unionis*, la *intentio benevolentiae* está presente especialmente en el amor esponsal, aunque no es exclusivo de él. No se puede separar, pues, del amor el interés profundo en la felicidad del otro. Aquí aparece, por cierto, el carácter paradójico que la felicidad tiene en el amor. Somos felices no en la medida en que directamente lo buscamos, sino que lo somos cuando la persona amada lo es. La felicidad propia surge en el amor cuando es la felicidad del otro nuestro objetivo fundamental.

15 Hildebrand, D.v., *Ética*, ed.cit., pág. 237-239.
16 El ejemplo es de Hildebrand, *Das Wesen der Liebe,* pág. 75.
17 *Das Wesen der Liebe,* pág. 77.

Otra característica del amor, la séptima, como respuesta más perfecta al valor de la persona y a la que de alguna manera ya me he referido, es su carácter de autodonación. Este elemento de autodonación está íntimamente relacionado con la *intentio unionis* de la que hemos hablado anteriormente. Al igual que ésta adquiere una expresión especial en el amor esponsal, pero no es exclusiva de él. En todo amor existe un elemento de autodonación. Esta autodonación no supone la anulación de la individualidad de las personas que se aman. Todo lo contrario. La dualidad es esencial para la vivencia de la donación. La persona que ama –como también Hildebrand ha puesto bellamente de relieve– es más ella misma en su entrega, en su donación. En la medida en que se entrega, vive más profundamente su propia vida. Este elemento de entrega de uno mismo a la persona amada no está presente en respuestas afectivas como la admiración, el respeto o la veneración.

En octavo lugar, el amor contiene un "compromiso" de la persona como no se encuentra en otras respuestas afectivas. En todo amor existe un compromiso semejante aunque en cada tipo de amor (amor filial, amor de los padres a los hijos, amor al prójimo, etc.) es diferente.

En este punto de nuestra argumentación se nos podría hacer el siguiente reproche: si el amor es una respuesta afectiva, la respuesta más afectiva al valor, ¿en qué sentido puede decirse que es libre? Es evidente que el amor no es una respuesta libre en el mismo sentido en que lo es un acto voluntario. Así, entre el mero querer amar a una persona y el amarla realmente existe un abismo. Este carácter específico del amor hace que éste no sea un "producto de nuestra voluntad", sino un regalo que no nos podemos dar a nosotros mismos. Sin embargo, sería un error pensar por ello que la libertad de la persona no desempeña aquí ningún papel. Al contrario. Poseemos la libertad de tomar postura respecto de las vivencias que tienen lugar sin nuestra libre intervención. La autodonación que supone el amor no sería plena si no fuera sancionada por la libertad, si nuestra libertad no dijera "sí" al amor que sentimos por una persona. Dicho con otras palabras, la autodonación presente en el amor tiene una doble dimensión: por un lado, una de naturaleza puramente afectiva, "la voz del corazón", que tiene el carácter de un regalo que no podemos darnos a nosotros mismos con nuestra voluntad; por otro lado, la segunda dimensión de la autodonación constituye la voz de nuestro libre centro personal. Se trata de la sanción por parte de nuestra voluntad libre de este "sí" afectivo a una persona. Sólo cuando ambas dimensiones están presentes la autodonación adquiere su carácter pleno[18].

Una característica especialmente significativa del amor, la novena, señalada también por Hildebrand, reside en la felicidad peculiar que proporciona o en la felicidad que está profundamente unida con él. La cuestión de la relación entre amor y felicidad es una materia sumamente compleja que escapa a los límites de esta conferencia. La

18 Op. cit., pág. 85.

felicidad que se desprende del amor a una persona en modo alguno se experimenta en el respeto, en la admiración o en la veneración. Esta felicidad que, casi siempre, como decía antes, surge cuando no se pretende directamente, tiene mucho que ver con la "solidaridad" especial con la otra persona que surge en el amor. Esta solidaridad es la que hace que todo aquello que hace feliz a la persona amada haga feliz al mismo tiempo al que ama.

Por último, el amor se caracteriza por un aspirar a ser correspondido como no se encuentra en cualquier otra respuesta al valor. Ni el respeto ni la admiración presentan una *intentio unionis* como sucede en el caso del amor. Como señala Hildebrand, en el respeto y la veneración, la unilateralidad de la relación no es fuente de infelicidad, mientras que la no correspondencia en el amor hace desgraciada a la persona que ama.

Los rasgos del amor que acabamos de mencionar se nos muestran como evidentes. Nadie pensaría seriamente que un animal –un ser no libre– puede amar en sentido propio a su amo o que una persona puede amar con un amor personal a un ser no personal. También nos parecería absurdo que una persona amara sinceramente a otra y no tuviera ningún interés en buscar la felicidad de esta. La inteligibilidad y unidad con la que las diversas notas del amor se nos presentan es muy diferente de la que posee una unidad accidental como un conjunto de escombros o un organismo como, por ejemplo, una especie arbórea. Esta mayor inteligibilidad que encontramos en el caso del amor es, por así decir, la "cara epistemológica" de la necesidad estricta de ese qué denominado amor: dado que la esencia del amor es necesaria, entendemos por qué su estructura esencial comprende las características mencionadas.

Encontramos esencias de este tipo –esencias necesarias– no solamente en la filosofía, sino en los más variados ámbitos de la realidad como pueden ser las relaciones materiales "concretas" de semejanza y orden entre los colores (el naranja está, en el orden de semejanza, entre el rojo y el amarillo), el movimiento, el amor, la moral, el derecho, la persona, etc.

En resumen, el término "esencias necesarias" alude a una serie de entidades que presentan unidad en sentido estricto, que son objetivamente necesarias, que tienen un modo de existencia ideal, que constituyen las condiciones de la posibilidad de todo mundo real, que posee una inteligibilidad incomparable y cuyo conocimiento es absolutamente cierto. Es precisamente el estudio de este *proprium* de las esencias, analizar, pues, cuál es el „núcleo" de esencias tales como el agradecimiento, el amor, la responsabilidad, etc. la tarea suprema de la filosofía en el análisis esencial.

Soy consciente de que he apuntado muy rápidamente a algunos aspectos que necesitarían de una elucidación más detenida. Sin embargo, estas consideraciones tienen tan sólo el carácter de esbozo de los fundamentos de una filosofía personalista del amor. De lo que se trataba era de esclarecer los presupuestos de toda reflexión

acerca de esta realidad y, ofrecer, al mismo tiempo, un catálogo de las notas esenciales del amor. Como decía al inicio de este trabajo, creo que el amor constituye una clave indispensable para el esclarecimiento del problema del hombre. Con el amor están conectados, en última instancia, todos los problemas que afectan directamente a la situación concreta de los seres humanos y, ¿por qué no? con las realidades que van más allá de estas situaciones.

El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte[1]

Hay muchas historias tristes de personas que fueron o han sido víctimas de actos incorrectos y que, después de un periodo de gran angustia, han obtenido la paz perdonando a aquellos que les han infligido un mal objetivo. Este fue, por ejemplo, el caso de Aba Gayle, la madre de Catherine, una joven asesinada brutalmente en 1980. Después de la terrible noticia, la Sra. Gayle relata que todo lo que quería era venganza por la muerte de su hija. Deseaba que todo el peso de la ley cayera sobre el asesino de esta. Dos años después del crimen, el homicida fue detenido, juzgado y sentenciado a muerte. La madre de Catherine le escribió una carta contándole cómo se sentía y cómo, después de ocho años de duelo y tristeza, se sorprendió a sí misma al darse cuenta de que podía perdonarle. El hombre le escribió de vuelta agradeciéndole la misiva, expresando su remordimiento y pena por el crimen y afirmando que comprendería plenamente si sus palabras sonaran vacías. Al final de su relato Aba Gayle escribió:

> "(...) Lo que aprendí es que, mediante el milagro del perdón, la sanación puede ser obtenida por cualquiera bajo cualquier circunstancia. (...) Sé que mi hija Catherine está feliz de que honre así su memoria. A ella no le gustaría que llevara una vida llena de odio y furia. El amor y el perdón son los caminos para hacer nuestro mundo un lugar amable y seguro".[2]

Lamentablemente hay muchas historias tristes como esta. Sin embargo, muchas de ellas –como la que aquí nos ocupa– tienen un final feliz. Por medio del perdón del mal infligido, la víctima es sanada de sentimientos negativos tales como el odio, la venganza, la amargura, etc. y es capaz de recuperar la paz interior. Esta aparece, por consiguiente, como el principal efecto curativo del perdón frente al sufrimiento y

1 Texto publicado originalmente con el título "Forgiveness and its healing effects in the face of suffering and death" en *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2007; 81(4): págs. 579-594. Traducción del autor.

2 In: http://www.catherineblountfdn.org/abagayle.html (consultado el 15.02.2012).

la muerte. De hecho, muchos psicólogos de nuestros días piensan que el perdón es una poderosa herramienta psicoterapéutica para disminuir el excesivo sufrimiento emocional, mental y físico en un número importante de desórdenes clínicos y para contribuir a la reconciliación en una gran variedad de relaciones. La práctica del perdón beneficiaría más al que lo lleva a cabo que al destinatario de este. Incluso se piensa que perdonar contribuiría a una mejor salud, a una más sólida relación amorosa, a un sentido de la propia dignidad mayor, a una mayor sensación de seguridad, a un más elevado sentido de libertad, etc.[3]. Como alguien lo formuló de un modo muy expresivo:

> "(El perdón) significa que has decidido no portar más el peso de toda esa miseria. (...) Libérate de tu carga. Libra a tu alma de la miseria y mira a la luz para así sanarte y empezar a vivir de nuevo"[4].

Habiendo dicho esto, podría pensarse que hablar del "perdón y de sus efectos curativos para el alma" es una tarea psicológica y que, por consiguiente, la filosofía no puede contribuir a este importante efecto del perdón en el alma de aquellos que han sido dañados seriamente. Como filósofo que intenta comprender en qué consiste este fenómeno, mi primera reacción a esta objeción consistiría en poner de relieve las diferencias metodológicas entre el análisis psicológico y el análisis filosófico. Esta fue, por ejemplo, la respuesta de Adolf Reinach, el cual destacó que los objetos formales de ambos tipos de análisis y el sentido de términos como "regla" y "ley" en ambos son diferentes. La psicología opera con leyes empíricas, con leyes de la conciencia fáctica, del transcurso real de esta, mientras que la filosofía no se ocupa propiamente de las vivencias individuales, "de ocurrencias en el mundo en algún punto del tiempo objetivo y de su unión con un cuerpo localizado espacialmente" [5]. En la esfera de la filosofía "no se trata de la existencia, sino de la esencia, de las

3 "It is my belief that it is no longer possible to dismiss forgiveness as not having a role in the treatment of mental disorders. Forgiveness, it is hoped, will move to the mainstream of the mental health field, where it has been firmly placed thanks to Enright and his associates. Forgiveness has been defined and its healing power empirically supágsorted. We now can expect that its voice and influence will become stronger and cleared both in academic investigation and in the clinical treatment of people of all ages in the years ahead", Fitzgibbons, R., "Anger and the Healing Power of Forgiveness: A Psychiatrist View" pág. 73; "Wenn wir wirklich und vorbehaltlos verzeihen, bekommen wir alles, was das Herz sich jemals wünschen könnte. Wir werden von unserer Angst, unserer Wut und unserem Schmerz erlöst, um das Einssein miteinander und mit der spirituellen Quelle zur erfahren", Jampolsky, G.G. *Verzeihen ist die größte Heilung*, pág 60.

4 Santana, S., "Forgiveness is a way to find personal and perhaps global peace" in: The Sun, 20.07.2003, Bremerton, USA (http://www.thesunlink.com/redesign/2003-07-20/features/religion/206845.shtml). "Ich weiß (...), dass tiefes, echtes Verzeihen mir ein Gefühl von Freiheit, Hoffnung, Frieden und Glück schenkt, das ich auf keine andere Weise bekommen kann". Jampolsky, G.G., *Verzeihen ist die größte Heilung*, pág. 17; "Vergebung besitzt die Macht unser inneres und äußeres Leben zu heilen", Jampolsky, G.G., *Verzeihen ist die größte Heilung*, pág. 22.

5 Cf. Reinach, A., *Über Phänomenologie?* pág. 531-550.

posibles especies de conciencia como tal, indiferentemente de si, dónde o cuándo tienen lugar"[6]. El propósito de esta "no es explicar y reducir a otras cosas, sino iluminar y elaborar. Intenta traer a datitud intuitiva, última, el 'qué' de la vivencia del cual solemos estar tan lejos. Intenta determinar este 'qué' tal como es en sí mismo y distinguirlo de otros 'qués'"[7].

Estoy básicamente de acuerdo con Reinach. Ciertamente, hay una distinción entre psicología empírica y filosofía, en general, y entre una "psicología del perdón" y una "filosofía del perdón", en particular. No obstante, sin negar esta diferencia metodológica, ¿no podemos decir que hay un área fronteriza en la cual ambos tipos de análisis puedan complementarse? En otras palabras, ¿podrían algunos hechos investigados por la psicología contribuir a "afinar" los análisis filosóficos y, a su vez, algunos resultados de este contribuir a mejorar la investigación psicológica? Si consideramos, por ejemplo, que el perdón no es una vivencia "periférica", sino algo que tiene que ver con la totalidad de la persona que perdona y que, por ello, nadie que perdone sinceramente a su ofensor puede al mismo tiempo odiar a una tercera persona, ¿no es este un hecho psicológicamente relevante? ¿No muestra este tipo de imposibilidad psicológica que la persona presenta una "unidad interna"?

Estoy inclinado a pensar que un "área fronteriza" tal existe. De hecho, hablar de efectos "curativos" o "sanadores" del perdón en el alma frente al sufrimiento y la muerte constituye un ejemplo de ello. Por consiguiente, este tema ofrece la posibilidad de un diálogo fructífero entre psicólogos y filósofos. Lo que quisiera exponer en este trabajo, sin embargo, está dicho desde una perspectiva filosófica.

Habiendo constatado este punto, quisiera decir que creo importante distinguir dos cuestiones acerca del perdón. Me refiero, por una parte, a la pregunta por la naturaleza de este y, por otra, a aquella sobre los efectos deseables del mismo. Mi tesis será la siguiente: considerar que la naturaleza del perdón consiste en sus efectos curativos o sanadores en el alma del que perdona pasaría por alto esta distinción y ofrecería una visión más bien reduccionista y "egoísta" del perdón. Lo que quiero sugerir es que el "efecto curativo" del perdón que experimento en mi alma cuando perdono sinceramente a mi ofensor es, en algún modo, una consecuencia sobreabundante del mismo. Perdonar a mi ofensor sólo porque este es el modo de obtener paz interior o de "curar mi alma" muestra, en mi opinión, una visión en cierto modo utilitaria del perdón. Perdonando al ofensor, la víctima extiende una actitud de auténtica buena voluntad al ofensor en cuanto persona. Sin embargo, el que perdona no extiende esa actitud positiva a la acción que el ofensor realizó. Podemos, pues, oponernos fuertemente al mal comportamiento sin oponernos al ofensor como persona. El

6 Ibíd.
7 Ibíd.

"efecto curativo" del perdón en el alma es obtenido paradójicamente cuando este efecto no es hecho objetivo primero del perdón.

A fin de explicitar esta tesis, me referiré a algunos elementos y a la naturaleza del perdón[8].

Elementos y naturaleza del perdón

Una primera aproximación al fenómeno del perdón muestra que encontramos importantes elementos tanto en el lado del sujeto de éste como en el de su objeto.

a. Elementos del perdón en el lado del sujeto

Perdonar no es un estado inmanente de conciencia, sino una vivencia intencional, una vivencia dirigida a algo que va más allá de sí misma. Al perdonar no permanecemos, por así decir, en los límites de nuestra propia conciencia, sino que vamos más allá de ellos. El perdón tiene lugar siempre en un contexto interpersonal. Esto significa que hay siempre al menos dos elementos: un ofensor y un ofendido. A primera vista, decir esto puede parecer trivial, pero no lo es dado que frecuentemente se suele hablar, por ejemplo, de "perdonarse a sí mismo". Así, podemos leer que "perdonarse a sí mismo por males morales es esencial para mantener la capacidad de actuar moralmente"[9] o que "el hombre que resueltamente rechaza perdonarse a sí mismo entra frecuentemente en un curso de auto-destrucción. Por esto, el proceso de perdonarse a sí mismo tiene significado moral"[10]. Si, como dijimos, perdonar implica ser víctima de una ofensa, entonces el perdonarse a sí mismo implica que el sujeto y la víctima son una y la misma persona.

Un análisis detenido de la expresión "no me puedo perdonar a mí mismo" revela que suele ser usada en dos contextos diferentes: (1) que una persona, mediante una acción desafortunada, ejerza una influencia definitiva en su propia carrera, en su salud o en algo que sea para ella un bien objetivo. Después de haber reconocido el disvalor moral de su acción, puede decir: "No soy capaz de perdonarme por haber dañado aquello que constituye un bien objetivo para mí". (2) También es pensable que una persona no logre perdonarse por haber infligido un mal objetivo a otra persona. En este caso, el ofensor es consciente del disvalor moral de su acción y del mal objetivo infligido a través de su acción. Puede ocurrir, también, que el ofensor intente ponerse en el lugar de la persona ofendida para así comprender mejor el

8 A ellos me he referido detenidamente en mi libro *El perdón. Una investigación filosófica.*

9 "Self-forgiveness for moral wrongs is essential for maintaining the capability for moral agency. After a serious moral failure, we must, to regain our bearings as functioning moral agents, be able to recognize and accept our imperfections and forgive ourselves for having them and sometimes act wrongly" (Snow, N. E., "Self-forgiveness" págs. 75–76).

10 Horsbrugh, H. J. N. "Forgiveness", pág. 278.

disvalor de su acción[11]. Después de haber ofendido a su víctima, él o ella llegarían a la siguiente conclusión: "Si alguien me hubiera hecho a mí algo semejante, no le podría perdonar. Menos puedo perdonarme a mí mismo cuando yo soy culpable"[12].

Encuentro muy dudoso que los contextos recién mencionados (1 y 2) tengan que ver con el auténtico sentido del perdón. Ciertamente, puedo lamentar haber actuado contra algún bien objetivo para mí, por ejemplo, contra mi salud. El objeto de este "auto perdón" sería el disvalor de mi propia acción. Sin embargo, es muy problemático referir el perdón a este disvalor. En mi opinión, hablar de "perdón de sí mismo" significa que aquello que se suele querer decir cuando se habla de no condonar o no pasar por alto el disvalor de una ofensa[13]. Cuando perdono reconozco que, mediante mi acción, he infligido un mal objetivo a otra persona. Sin este reconocimiento sería imposible pedir eventualmente perdón. Pero, y esta es la cuestión decisiva, ¿es este reconocimiento *solo* un perdón genuino? ¿No estamos aquí, en verdad, frente a una vivencia intencional diferente, a saber, una actitud dirigida a mí mismo?

A lo que "perdonarse a sí mismo" suele referirsees a la aceptación de la propia culpa y a la esperanza de ser perdonado. Esto conlleva el efecto psicológico de no torturarnos a nosotros mismos haciéndonos objeto de reproches implacables. La clave para reconocer la incorrección del concepto de "perdón de sí mismo" está, en mi opinión, en reconocer que en él reside una falsa definición del objeto del perdón. Normalmente, se piensa que este es el disvalor moral de la ofensa. Pero esto no es exactamente lo que perdonamos. El objeto de nuestro perdón es, más bien, el mal objetivo infligido y no el disvalor moral de nuestra acción. Esto muestra claramente que estamos ante dos "objetos" o tipos de importancia negativos: por un lado, el mal objetivo infligido y, por otro, el disvalor moral de la ofensa. El hecho de que estén en estrecha relación no elimina su diferencia.

Por otra parte, parece haber casos en los cuales no sólo una, sino varias personas son sujetos del perdón. Ello es así porque hay ofensas en las que más de una persona son destinatarios de la misma. Si este es el caso, ¿deberíamos decir que todos ellos son eventuales sujetos de un acto de perdón? ¿Habría que decir que un acto tal es incompleto si uno de los sujetos no perdona? Los seres humanos pertenecen a diferentes grupos como familias, naciones, iglesias, etc. Si alguien ofende a un grupo, ¿podemos decir que todos los miembros de ese grupo serían sujetos de un eventual

11 "(.)it might be said that the use of the expression [I can't forgive myself] implies the adoption by the speaker of the standpoint of the person injured. Having become awake to the true nature of his action he is suggesting that were he the recipient of the injury he would find it difficult or impossible to forgive. The emphasis on impossibility reflects that the speaker is not the recipient and is adopting a stern or critical attitude toward himself" (Downie, R.S., "Forgiveness", pág. 129).

12 Cf. Downie, R.S., "Forgiveness", pág. 129.

13 "Similarly, when we say, 'I cannot forgive myself', we mean that we cannot let ourselves off lightly or find any excuse for treating our own failure with indulgence" (Downie, R.S., "Forgiveness", pág. 130).

perdón? Si alguien asesina a un miembro de mi familia, ¿es necesario el perdón de todos los miembros de esta para que sea un perdón genuino? ¿Si algunos de mis parientes perdonan y otros no, ¿se trata de un perdón incompleto? Si un miembro del grupo ofendido desempeña un papel especial en él, ¿está autorizado a perdonar en nombre de los otros miembros del grupo?

Responder esta pregunta y otras semejantes no es fácil. Tal y como Berel Lang señaló correctamente, la pregunta acerca del perdón colectivo pertenece a la pregunta más general acerca de la responsabilidad moral colectiva. Aquí me centraré en el perdón entre personas individuales. En este orden de cosas, es claro que el sujeto del perdón debe ser consciente de haber sido ofendido directa o indirectamente. Si no hay esta conciencia, la posibilidad de un eventual perdón no se daría. ¿Cómo perdonar si no somos conscientes de ser víctimas de una ofensa? El mal infligido debe ser comprendido no sólo en términos de su importancia negativa, sino también en los términos de su importancia negativa para mí. Lo que perdono no es un tipo de importancia negativa "general", sino un mal objetivo que está concretamente dirigido a mí. Esta orientación del mal hace imposible que yo pueda perdonar males ocasionados a otras personas, aunque aquí hemos de añadir una cualificación importante. Como Dietrich von Hildebrand escribió, yo puedo perdonar "... sólo un mal que se me ha producido a mí directa o indirectamente como cuando alguien ofende a personas a las que considero unidas a mí en un modo específico. No puedo perdonar el mal que ha sido causado a cualquier otra persona"[14]. Así, mientras que el principio fundamental es que sólo podemos responder males que tienen una clara dirección a mí, también es verdad que, de algún modo, podemos perdonar males que son causados a otras personas con las que estamos en una relación estrecha, como, por ejemplo, a aquellas que amamos. Dado que los males objetivos para estas personas son indirectamente males objetivos para mí, puedo perdonar indirectamente a aquellos que han ofendido a las personas que amo.

Relacionado con lo anterior, es muy común sentir odio, deseos de venganza, etc., cuando se es ofendido por alguien. La presencia de estos sentimientos hace imposible el perdón a la vez que obstaculizan una percepción clara y completa del disvalor moral de la ofensa y, sobre todo, de la distinción entre esta ofensa y la persona del ofensor. De hecho, tales sentimientos surgen de la identificación de la ofensa con el ofensor. Volveré más adelante a este punto. En cualquier caso, sería falso reducir el perdón a la simple superación de estos sentimientos. Hay también un interés volitivo, esto es, una voluntad de perdonar. Cuando perdonamos, elegimos "hacer algo". Es un acto libre, volitivo, algo mucho más activo que, por ejemplo, experimentar tristeza por la muerte de un ser querido. Mediante una ofensa deliberada surge una desarmonía entre el ofensor y la víctima, que puede ser considerada como una "cuenta de culpa" entre ambos. Perdonar tiene un elemento de renuncia, de "cierre" de esta

14 Hildebrand, D. v., *Ethics*, pág. 51.

cuenta. Perdonar a alguien significa decirle: "no tomaré más en cuenta tu ofensa". Ese "cierre" de la "cuenta" entre el ofensor y el ofendido, que también puede ser llamado "purificación de la memoria", muestra claramente el aspecto volitivo del perdón. Sin embargo, el fundamento de este aspecto volitivo del perdón reside, en mi opinión, en un acto de naturaleza afectiva. La "purificación de la memoria" reside en un "cambio de corazón" que consiste en una actitud nueva, positiva, con respecto al ofensor. En este sentido, en el perdón hay una transformación de sentido, no propiamente de la ofensa, sino del ofensor. Este cambio de corazón –que también puede ser considerado como un cambio de la disposición afectiva con respecto al ofensor– consiste en ver "con nuevos ojos" la plenitud de valor que existe en él como persona. Ciertamente, nos damos cuenta del disvalor moral de la ofensa –sin este darse cuenta no habría base objetiva para el perdón–, pero no identificamos al ofensor con la ofensa de modo tal que un rechazo del acto lleve necesariamente a un rechazo del ofensor. Esta actitud constituye, precisamente, la base moral del perdón. Se trata de una nueva comprensión de la persona que me ha ofendido como alguien que no es simplemente mi ofensor, que no puede ser reducido a su ofensa. Adscribir al ofensor responsabilidad por su ofensa, comunicarle nuestro claro rechazo del disvalor moral de su acto y, al mismo tiempo, "cambiar nuestro corazón" hacia él y, por consiguiente, ampliar nuestra forma de considerarlo, constituye, en mi opinión, la esencia del perdón. Con nuestro perdón comunicamos a la otra persona que, a pesar de su acto, es capax remissionis. Como señala Jane Hampton:

> "El que perdona y que previamente veía al ofensor como alguien malo o moralmente indecente hasta cierto grado experimenta un cambio de corazón cuando 'lava' o no considera las acciones o los rasgos inmorales del ofensor en su juicio moral acerca de él y llega a verlo como una persona decente y como alguien con el cual puede renovar una relación" (...) "El cambio de corazón es la nueva comprensión del ofensor como una persona 'por', en lugar de 'en contra de', la que se puede estar. El que perdona confiesa que (el ofensor) (...) sigue siendo 'suficientemente bueno' a pesar de lo que hizo. Por tanto, perdonar es la decisión de ver al ofensor en una luz nueva, más favorable"[15].

Este cambio de corazón, el cual tiene un claro objeto intencional, a saber, la persona del ofensor, está normalmente fundado en un acto que tiene, por así decir, un "doble objeto intencional". Perdonar –y, como veremos más adelante, su efecto curativo– está basado en el reconocimiento de que del mismo modo que yo perdono a otro, yo estoy necesitado de perdón. Este reconocimiento, sin embargo, es completamente diferente de una más amplia apreciación de los motivos que llevaron al ofensor a actuar como actuó.

15 Hampton, J., "Forgiveness, resentment and hatred" pág. 84.

Elementos del perdón del lado del objeto

Si la ofensa en cuestión es simplemente imaginada y no objetivamente real, no hay base objetiva para el perdón. En tales casos, tendríamos un tipo de "*pseudo* perdón". Esto puede suceder cuando, por ejemplo, esperamos de algunas personas algo a lo cual no tenemos derecho. Así, ciertas actitudes o actos de estas son percibidos como ofensas. Puede también suceder que imaginemos ofensas en virtud de nuestra susceptibilidad o fariseísmo. En todos estos casos nos enfrentamos con ofensas imaginadas y no con ofensas reales[16].

Como ya adelantábamos más arriba y siguiendo una distinción introducida por Dietrich von Hildebrand en su Ética y desarrollada en Moralia, podemos distinguir dos tipos de importancia negativa en toda ofensa. Por un lado, está la importancia negativa o disvalor de la ofensa misma. Y, por otro lado, está el mal objetivo que es infligido. El disvalor de la acción es el objeto de lo que Hildebrand denomina Vergebung, mientras que el mal objetivo infligido es el objeto propio del perdón (Verzeihung)[17]. Sólo Dios puede vergeben los disvalores morales de nuestras acciones. Para nosotros este tipo de perdón está más allá de nuestras competencias metafísicas como personas humanas. De esta forma, el objeto del perdón humano es el mal que se inflige a través de una acción mala[18]. El hecho de que estos dos tipos de importancia negativa estén presentes en el mismo acto de la ofensa no elimina la distinción entre ambos ni hace imposible que nuestro perdón esté dirigido solamente al mal infligido y no al disvalor de la acción misma[19]. Este mal objetivo para la persona es anulado o neutralizado en el perdón.

---

16 Cf. Hildebrand, D. v. *Moralia*, pág. 155ss.

17 Esta distinción terminológica que se realiza en alemán ha de ser tomada *cum granu salis* como la formulación del "Padrenuestro" muestra en ese idioma: "Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern" ("perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden"). Por consiguiente, es usual en este idioma usar el verbo *vergeben* también para indicar el perdón de los males objetivos infligidos y no solamente de los disvalores morales de los actos a través de los cuales se infligen esos males. En cualquier caso, el propósito de esta distinción es acentuar que estamos ante dos actos diferentes dirigidos a importancias negativas diferentes.

18 "The object of human forgiveness is the wrong inflicted on us, the objective evil for us; whereas the moral disvalue of injustice can be pardoned only by God or his representatives to whom Christ has granted the power to bind and to loose". Hildebrand, D. v., *Ethics*, págs. 51-52.

19 "The confusion arises because of the necessary interrelation between the two dimensions of importance, and interrelation rooted in the fact that a human act is the object of our forgiveness. The hostile, unfriendly, unjust act which directs itself against the objective good for a fellow man, which neglects his objective good or even seeks to injure or destroy it, is always *endowed* with a moral disvalue . In grasping its injustice toward us, we necessarily grasp also its moral disvalue. Thus not only is the object of our forgiveness necessarily endowed with a moral disvalue, but also we are aware of this moral disvalue. But this does not do away with the fact that our forgiving reaches the act of injustice only insofar as it is done to us, as it has the importance of an objective evil for us, and not insofar as it has a moral disvalue". Hildebrand, D. v., *Ethics,* págs. 52-53.

En conexión con la cuestión acerca de los elementos del perdón en el lado del objeto, uno puede preguntarse si el destinatario del perdón debería mostrar algún tipo de arrepentimiento a fin de garantizarle el perdón. Esta tampoco es una cuestión fácil de responder. Hay autores que sostienen que el arrepentimiento es una condición necesaria del perdón. Si perdonáramos a alguien sin percibir huella alguna de arrepentimiento en él, sería un perdón inauténtico o una evidente manifestación de una seria carencia de "autoestima"[20] o, incluso, de un estado mental sin significado social ni moral[21]. Así, Jeffrie Murphy piensa que el perdón es "el modo más claro en el cual un ofensor puede separarse de su ofensa pasada. Albergando un sincero cambio de corazón, rechaza ser encasillado en su comportamiento inmoral pasado"[22]. La mayoría de los autores que consideran el arrepentimiento como una condición necesaria para el perdón utilizan el siguiente argumento: si el perdón intenta la restauración de la relación entre dos personas, el ofensor debería arrepentirse de su acción si realmente está interesado en esta restauración. Se argumenta del siguiente modo: si perdonamos a alguien que no se ha arrepentido de su ofensa, ello significa que hemos fracasado en comunicar a esta persona nuestro respeto por la moralidad o por el mundo de los valores morales[23].

Como dije, no es fácil responder a esta cuestión. En cualquier caso, pienso que pueden señalarse dos puntos: en primer lugar, es necesario darse cuenta de que el "cierre de la cuenta" de culpa que mencionamos antes es un acto libre realizado por el que perdona. Al mismo tiempo, es un acto dirigido a una persona, a saber, al ofensor. En segundo lugar, no se puede cerrar esta cuenta sin la cooperación del

20 "It is morally wrong to forgive a wrongdoer unless the wrongdoer has repented her misdeed. In the absence of repentance, forgiveness betrays a lack of self-respect. Where, however, the wrongdoer repents, forgiving behavior is morally permissible. It is not morally required. No one has a right to be forgiven, imposing on others a perfect duty to forgive. Not with standing, if one never forgave repentant wrongdoers, one would be open to moral criticism. This is because a disposition to forgive when forgiveness is permissible is a virtuous trait and –being a virtue– requires that we ought to forgive on at least some occasions". (Haber, J. G., *Forgiveness,* pág. 103).

21 "Without contrition on the part of the offender, forgiveness is simply a state of mind, a condition that may be emotionally (...) meaningful to the one who forgives but has no significance as a social or moral bond, as a medium for restoring civilized relations between the injured and the injurer". (Jacobi, A., *Wild Justice: The Evolution of Revenge,* pág. 347).

22 Murphy, J., "Forgiveness and Resentment", in: Murphy, J. und Hampton, J. *Forgiveness and Mercy*, pág. 24).

23 Al error de este argumento subyace una idea que M.R. Holmgren ha resumido así: "The person who reaches a state of genuine forgiveness determines that regardless of whether she repents, the wrongdoer is a valuable human being, who has made a mistake and done wrong. He recognizes her intrinsic worth as a person and determines that it is appropiate to extend towards her an attitude of real goodwill. Thus it seems that regardless of whether the wrongdoer repents and regardless of what she has done or suffered, genuine forgiveness is fully compatible with respect for morality. By truly forgiving his offender the victim of wrongdoing does not fail to respect moral standards himself, nor does he fail to communicate respect for these standards to others" ("Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons", pág. 348).

ofensor. Esta es mostrada en el arrepentimiento. La actitud benevolente del que perdona "toca" al ofensor si en él hay una recepción positiva de esta, manifestada en el arrepentimiento. La carencia de este limita considerablemente el efecto de la buena voluntad con respecto al ofensor. En este sentido, estamos autorizados a decir que el arrepentimiento es una condición necesaria para el perdón. Pero esta afirmación debe ser matizada a fin de que no se malinterprete como si en el perdón hubiera una suerte de actitud utilitaria. Parecería que el que perdona realiza un tipo de intercambio con el ofensor: "te doy mi perdón si tú me das tu arrepentimiento". Este *do ut des* haría del perdón una suerte de "negocio", contradiciendo así su carácter de regalo.

Es claro que el perdón no es un acto utilitario. No es un *do ut des*, sino más bien la invitación a rechazar el disvalor del acto de infligir un mal objetivo y el mal objetivo mismo. La "purificación de la memoria" sería perfecta si el ofensor cooperara con su arrepentimiento. Resumiendo, que el hecho de que perdonar alguien no sea un acto utilitario no contradice el hecho de que el que perdona requiera algún arrepentimiento por parte del ofensor. Este arrepentimiento se expresa normalmente en el acto de pedir perdón. Si el ofensor pide nuestro perdón mostrando arrepentimiento sincero, no creo que tengamos razones fuertes para negárselo.

El efecto curativo del perdón en el alma

Es una experiencia común que después de perdonar a nuestro ofensor alcanzamos no sólo la paz con él, sino también una paz interior que puede ser considera como un "efecto curativo" del perdón en el alma. Nos reconciliamos con la persona que nos ha infligido un mal objetivo y superamos los sentimientos negativos como odio, venganza, amargura, etc. y obtenemos un tipo especial de paz que puede ser considerada como un efecto curativo del perdón en el alma del que perdona.

No niego que el perdón sea una experiencia liberadora. La capacidad de vivir sin queja y de ofrecer el perdón son elecciones que contribuyen a una vida de gran paz frente al sufrimiento y la muerte. Lo me que parece altamente problemático es pensar que la naturaleza del perdón consiste, en última instancia, en este efecto curativo. Esto pasaría por alto la distinción entre naturaleza y efectos del perdón y ofrecería una visión reduccionista y egoísta del perdón. Perdonar a mi ofensor sería simplemente un modo de obtener mi paz. Pensar que la naturaleza del perdón consiste en este efecto curativo en el alma, implica, en mi opinión, una visión unilateral de todo el fenómeno. Esta visión consideraría el perdón sólo desde la perspectiva del ofendido sin tener en cuenta propiamente la persona del ofensor. Esto puede ser defendido, a mi juicio, en una forma "fuerte" y en una "débil". En la primera, perdono a mi ofensor no por él, sino por mí, porque perdonándole me sentiré mucho mejor. La persona de mi ofensor no desempeña ningún papel en esta visión. Al perdonarle estoy actuando simplemente por auto interés. En este sentido, la virtud o capacidad

de perdonar sería simplemente un modo de mostrar auto-control. También podemos considerar un modo "débil" que identifica la naturaleza del perdón con su efecto curativo en el alma. El elemento de "auto-interés" no está aquí tan presente como en la versión "fuerte", pero también carece de la consideración propia del ofensor como persona. Permítaseme referirme brevemente a tres modos de dar primacía al efecto curativo del perdón en lugar de enfocarse hacia el ofensor como persona.

En primer lugar –y como Dietrich von Hildebrand señaló– uno puede "poner a un lado" el mal objetivo y regresar a la vida diaria. Hay personas que hacen esto porque consideran fastidioso confrontar el haber sido objeto de una ofensa. Estas personas se comportan con sus ofensores como si no hubiera pasado nada porque para ellas es mucho más importante vivir en una atmósfera "relajada" que enfrentar la nueva situación creada por el ofensor. Rechazan adoptar una posición negativa con respecto al mal infligido. Parece claro que éste no es un perdón genuino y que la paz así obtenida no es la paz interna real que emerge de un acto sincero de perdón. Esta actitud es, en mi opinión, incompatible con la auténtica buena voluntad hacia el ofensor como persona que encontramos en el perdón genuino.

A mi parecer, hay al menos dos formas de obtener una falsa paz interior mediante un perdón aparente. Consideremos un ejemplo de Jean Hampton: "Una mujer se casa con un hombre cuyo padre tiene un carácter malo que se va empeorando con los años. El padre visita a la pareja y encuentra que la conducta de su nuera es irritante, que la comida es menos que perfecta, que la casa no está precisamente limpia y que la conversación es, más bien, aburrida. Con pequeñas observaciones hace patente su descontento y su opinión de que su nuera es la culpable de todo esto. Cualesquiera que sean las motivaciones del suegro, supongamos que son desagradables y que molestan a la nuera"[24].

Siguiendo este ejemplo, la mujer puede responder a las ofensas de dos modos. Un tipo de respuesta consistiría en condonar las acciones del suegro diciéndose a sí misma: "Bien, tarde o temprano yo también me haré mayor y probablemente fastidiaré a mis hijos". Además, su marido le puede decir: "Mira, es mi padre y hemos de llevarnos bien con él. No es tan horrible. Sé buena y perdónale de modo que se preserve la paz familiar". Un segundo tipo de respuesta consistiría en no pensar en el agravio o en intentar acostumbrarse a las observaciones ofensivas del suegro. Después de algún tiempo, las emociones negativas pueden simplemente pasar. Pero, ¿podemos decir que la mujer ha perdonado realmente a su suegro?

El primer tipo de respuesta a la ofensa del suegro es su condonación, pero no su perdón. En este último siempre se toma una posición negativa con respecto al disvalor del insulto y este rechazo no está presente en la condonación. Perdonar algo

24 Hampton, J., "*Forgiveness, resentment and hatred*", pág. 39.

presupone una clara actitud negativa con respecto a ello, mientras que condonarlo indica una suerte de aceptación del disvalor y la ausencia de una apreciación propia de la esfera de los valores morales. El segundo tipo de respuesta al suegro lleva a un hundimiento en el pasado de las emociones negativas que el comportamiento de este ha originado[25]. Al igual que un dolor físico desaparece con el paso del tiempo, los sentimientos negativos causados por la ofensa se van hundiendo gradualmente en el olvido. Como dice el viejo refrán alemán: „*Das ist schon so lange her, dass es fast nicht mehr wahr ist.*"[26] Me parece claro que este tampoco es un caso de perdón. Este hundimiento en el pasado de los sentimientos negativos es simplemente una consecuencia de tiempo y no presenta la clara toma de postura negativa frente al disvalor moral del acto que siempre encontramos en los casos de perdón genuino. Indudablemente, es verdad que si la nuera quiere perdonar a su suegro, tiene que superar sus sentimientos negativos. Pero, con independencia que "superar" y "poner de lado" sentimientos negativos no es lo mismo, lo cierto es que en este caso la mujer no ha perdonado a su suegro.

Estas diferentes formas de *pseudo* perdón tienen algo en común. No muestran uno de los principales elementos del perdón auténtico, a saber, el interés primario por el ofensor como persona. Como ya he indicado, en estos casos el que perdona lo hace por él mismo y no por la persona del ofensor. Precisamente, este interés "por la persona del ofensor" y la así llamada "purificación de la memoria" son los elementos primordiales del perdón. Justamente por esto, el perdón tiene un elemento de desinterés, de autodonación, de "regalo" hecho al ofensor, el cual, a pesar de su ofensa, es alguien a favor del cual se puede estar.

La fuente de paz interior en el perdón o su real efecto curativo

Como he mencionado, no niego que al perdonar estemos interesados en obtener paz. Mi punto es, más bien, que "usar" el perdón como mero medio para recuperar una paz perdida adulteraría tanto el perdón mismo como la paz pretendida. Con otras palabras, la persona que perdona a su ofensor de modo tal que lo único que le importa es su propia paz o que aprovecha la oportunidad de perdonar para obtener paz en este acto, ni perdona realmente ni obtiene auténtica paz. Pienso que usar perdón como mero medio para obtener paz no sólo no es muy efectivo, sino que también adultera la esencia del perdón. Sin embargo, pensar que, por consiguiente, la paz nunca puede ser pretendida en el perdón es un error. Sería poco realista afirmar que al perdonar a nuestro ofensor no tenemos ningún interés en obtener algún tipo de paz interior o en restaurar una relación pacífica con nuestro ofensor. Perdonamos porque también estamos interesados en nuestra paz interna. Esto no

25 Cf. Kolnai, A., "Forgiveness" pág. 95.
26 "Sucedió hace tanto tiempo que ya casi no es verdad".

adultera la esencia del perdón y la actitud de buena voluntad que hay en este. El problema es, una vez más, pretender solamente nuestra paz (1) sin adoptar una actitud de buena voluntad con respecto al ofensor basada en la no identificación de él con su ofensa y (2) sin adoptar una clara toma de postura negativa con respecto al mal infligido. Es exactamente esta nueva actitud frente al ofensor la fuente de la paz interna que encontramos en el perdón genuino. Mediante la no identificación del ofensor con la ofensa, esto es, afirmándole como persona, obtenemos una paz que no es el fin primario de perdonarle, sino que es, más bien, una "consecuencia superabundante" de este.

Esta comprensión del perdón muestra que hay una profunda conexión entre la acción y el agente (esto es, la persona). Esta explicación de la relación entre el agente y sus acciones nos permite sostener que los ofensores son responsables por sus acciones, pero también que aquellos no son reducibles a estas. El agente puede ser separado de su acción sin una falta de auto-respeto o de respeto por los valores morales. El arrepentimiento es uno de los modos más claros en los que el ofensor puede tomar distancia de su acción pasada. Se reconoce a sí mismo como responsable de la ofensa, pero al mismo tiempo quiere ser distinguido de esta. Se une, pues, a la víctima en su condena de la ofensa, pero pide no ser reducido a ella.

Una posible objeción a este punto de vista es que no concedería suficiente peso a la importancia del disvalor de la ofensa, en particular, y a la esfera de los valores, en general. Sin embargo, no pienso que esta objeción sea válida. Es claro que perdonar a alguien presupone el disvalor de la ofensa, la clara conciencia de este y la toma de postura negativa con respecto a la acción mala. Perdonar y condonar son muy diferentes. Y, sin embargo, puede seguir atribuyéndose la ofensa al ofensor, haciéndolo responsable de ella, oponiéndose fuertemente a su conducta ofensiva y comunicándole, al mismo tiempo, nuestra aprobación de él como persona, como alguien que es "suficientemente bueno" a pesar de lo que hizo. Una actitud que combina un rechazo claro del mal infligido y una actitud de buena voluntad hacia el ofensor es, a mi juicio, la fuente de la auténtica paz que experimentamos después de haber perdonado sinceramente a nuestro ofensor.

Una nueva objeción, relacionada con la anterior, apuntaría a la ostensible "liberalidad" de esta concepción del perdón. Dado que los ofensores son "más que" su comportamiento ofensivo, ¿debería uno perdonar toda ofensa con independencia de su seriedad? ¿No es esta una comprensión demasiado "liberal" del perdón? No quisiera entrar en una discusión acerca de qué es lo que debemos y lo que no debemos hacer. Por tanto, no daré una respuesta directa a esta pregunta. Sin embargo, ofreceré algunos comentarios al respecto.

Como mencioné, pienso que la visión del ofensor como "no reducible" a la ofensa no entraña pasar por alto el disvalor de la ofensa. Hacerlo sería condonarlo y,

como he argumentando, perdonar y condonar son dos cosas muy diferentes. Tengo que decir que estoy de acuerdo con Auriel Kolnai cuando escribe acerca del "perdón y la generosa aventura de confiar"[27]. Kolnai destaca que aunque es muy probable que una víctima intente conseguir la mejora moral del ofensor mediante un acto de perdón "(...) el efecto está lejos de ser cierto y perseguirlo como un fin no es la esencia del perdón y no constituye, en modo alguno, el valor moral del perdón"[28]. Pensar que el valor moral del perdón reside en su potencial de edificar al ofensor o en la intención del que perdona de conseguir tal efecto constituiría, a mi parecer, una comprensión utilitaria del mismo[29]. Perdonar es un acto de benevolencia, una suerte de "regalo" ofrecido al ofensor. Sin embargo, como en el amor, contiene un elemento de radical descentramiento, de gratuidad. Esto no implica que el sujeto del perdón no tenga ciertas esperanzas de efectuar un cambio moral en el "perdonado", pero esto no significa hacer de esto la motivación primaría. Sin embargo, puede suceder que esta esperanza sea decepcionada. Perdonar al ofensor porque este no puede ser identificado con su ofensa entraña un elemento de confianza que es muy diferente de una aceptación del disvalor o de una complicidad con él.

27 Kolnai, A., "Forgiveness", pág. 102.
28 Ibíd.
29 Kolnai, A., "Forgiveness", pág. 104.

Un rendimiento teológico de la fenomenología. La *theology of disclosure* de Robert Sokolowski[1]

Cualquier persona que viva de una manera despierta su existencia es capaz de percibir dos datos absolutamente fundamentales: por un lado, que las cosas se le dan en la experiencia, que aparecen, se manifiestan ante él. Por otro lado, esta persona "despierta" se da cuenta de que no sólo es capaz de descubrir objetos a través de sus diferentes modos de darse, sino también que es ella ante la cual estos objetos se manifiestan, aparecen, se revelan. No creo exagerar mucho si afirmo que gran parte de la filosofía occidental se ha ocupado –desde sus orígenes hasta nuestros días– del esclarecimiento de estos dos datos primerísimos. El primero de ellos no es sino el "viejo" problema de las apariencias, mientras que el segundo hace referencia a la –quizá menos "vieja"– cuestión del sujeto ante el cual los objetos se develan. Clarificar qué significa para nosotros que las cosas se nos den y que nosotros seamos la instancia ante la cual se dan ha constituido una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía en general.

Siguiendo un ejemplo que Robert Sokolowski utiliza en varias de sus obras[2], fijémonos por un momento en lo que sucede en la percepción visual de objetos espaciales, pongamos por caso un cubo. Nos damos cuenta de que los objetos de este tipo se nos dan a través de una serie de apariencias que son propias a este tipo de cosa. Sokolowski distingue tres capas en las cuales un objeto tal nos es dado[3]:

(a) En primer lugar, están las *caras* del cubo, a saber, seis. Cada una se nos puede dar desde perspectivas diferentes. Si sostengo el cubo directamente ante mí, se me presenta como un cuadrado. Si lo inclino, se me da como un trapezoide. Si lo inclino más, como una línea.

(b) A cada uno de los modos en los que se me pueden dar las caras del cubo, Sokolowski los denomina *aspectos*. Una cara tiene el aspecto de un cuadrado cuando está justo delante de nosotros, pero tiene el aspecto de

1 Texto publicado en *Philosophica*. Valparaiso, 2009; I (36): 49-60.

2 Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology*, , págs. 17-21; Cf. del mismo autor *Husserlian Meditations: How Words Present Thing*, págs. 86-110.

3 Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology*, pág. 19.

un trapezoide si inclinamos el cubo. De este modo, cada cara del cubo nos puede aparecer en varios aspectos y, transitivamente, estos aspectos son aspectos del cubo.

(c) En tercer lugar, y dando un paso más, puedo ver un aspecto particular en un momento determinado, cerrar los ojos por un instante y abrirlos de nuevo. Si no he cambiado de posición, tendré el mismo aspecto. El mismo aspecto puede, pues, serme dado como una identidad a través de una pluralidad de apariencias temporalmente diferentes. A cada una de estas apariencias temporales Sokolowski las denomina *escorzos* (*profiles*, *Abschattungen*). Si dos observadores del cubo de nuestro ejemplo intercambiaran sus posiciones, ambos verían el mismo aspecto que el otro veía, pero experimentarán escorzos diferentes de los que el otro experimentó en su posición original. Ello es así porque los escorzos son presentaciones momentáneas, no el aspecto que puede ser visto por diferentes observadores.

Lo que estos análisis ponen de manifiesto es que un aspecto, una cara, son intersubjetivos, mientras que los escorzos son privados y subjetivos. Estos pueden incluso depender de mi disposición o de la condición de mis órganos sensoriales en el momento de la percepción.

Ahora bien, ciertos desarrollos de la filosofía moderna han puesto en cuestión la distinción entre caras, aspectos y escorzos al defender que todo aquello de lo que somos conscientes son impresiones que "impactan" nuestra sensibilidad. De algún modo, estaríamos "enclaustrados" en el círculo de nuestras ideas. Si esto fuera así, lo único que tendríamos de las cosas serían escorzos, "flashes" de color y sonidos, a partir de los cuales los objetos serían "construidos"[4]. Nunca podríamos distinguir entre un escorzo, una cara y un aspecto. Sin embargo, comparto con Sokolowski que lo que sucede, más bien, es que esta distinción pone de manifiesto que los aspectos de las cosas están *ahí fuera* y que no son fabricados por nuestra mente a partir de los datos sensibles. Así, una cara o aspecto puede ser visto por varias personas, lo cual no sucede con los escorzos. Además, *detrás* y *en* los aspectos, caras, y escorzos de las cosas está la identidad del objeto mismo, una identidad que es pública y que no es algo que proyectamos sobre las apariencias.

En consonancia con los análisis husserlianos de la percepción, Sokolowski señala que cuando veo las diferentes caras del cubo, por un lado, experimento los distintos aspectos de este desde diferentes puntos de vista, y que, por otro lado, mediante diversos escorzos percibo estas multiplicidades como perteneciendo a uno y al mismo cubo. Por consiguiente, el cubo es la cosa idéntica que aparece como una y la misma, mientras que

4 Aquí sigo los análisis de Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology*, pág. 21.

las diversas apariencias están presentes y son co-intendidas en el curso de la percepción. *El cubo es una identidad en y a través de una pluralidad de manifestaciones.* Como señala Sokolowski, esta identidad pertenece a una dimensión diferente de la de las caras, aspectos o escorzos que se nos dan. La identidad del cubo nunca se nos da como se nos dan sus caras, pero siempre nos es presente como, precisamente, la identidad en todas ellas. En resumen, "la identidad pertenece a lo que es dado en la experiencia y el reconocimiento de la identidad pertenece a la estructura intencional de la experiencia"[5]. De ahí que la percepción sea una actividad sintética.

En este orden de cosas, la fenomenología puede ayudar a restaurar el mundo que parecía haberse perdido cuando la conciencia se encerró en su inmanencia. Sin embargo, la tarea de este modo de hacer filosofía no consiste simplemente en recuperar lo perdido, sino también en –como decía antes– pensar sobre el modo en el que las cosas se nos dan y en nuestra habilidad de dejar que estas se nos den. De este modo, no sólo pensamos sobre las cosas que nos son dadas en la experiencia, sino también en nosotros mismos como pensándolas. Vistas así las cosas, la fenomenología no sería sino –en palabras de Sokolowski– "*el autodescubrimiento de la razón en la presencia de los objetos inteligibles*"[6].

Otros tipos de objetos tienen otros tipos de aspectos o apariencias. No son iguales, por ejemplo, los aspectos de un objeto temporal, de una palabra, de una frase, de un suceso o el "aspecto de desamparo propio de los vegetarianos" que tenía Melquíades, uno de los personajes de *Cien años de soledad.* Cada tipo de cosa prescribe sus series particulares de apariencias (fenómenos) en las cuales puede ser identificada. Por consiguiente, *la cosa gobierna sus propias apariencias en las cuales es reconocible como lo que es.* Así, la distinción entre lo psíquico y lo físico, por ejemplo, no es sólo una distinción del modo de darse, sino más bien de "una separación de objetos de diverso modo de ser a los que corresponde, por legítima esencia, un modo diferente del darse"[7].

Con independencia de las diversas interpretaciones de su desarrollo histórico, creo que una de las virtualidades de la fenomenología –no exclusiva, ciertamente, de ella– es haber puesto de manifiesto este punto, a saber, el que las cosas se dan de una determinada forma porque son de una determinada forma. De hecho, en la lección inaugural que Husserl pronuncia en la Universidad de Friburgo en mayo de 1917 y frente al "paisaje filosófico" de esa época, dominado por lo que él denominaba *Renaissancephilosophien*, este plantea la necesidad de una "filosofía completamente originaria". Esta originariedad pasa por un "tomarse en serio" las apariencias o, si se prefiere, los fenómenos. En palabras de Robert Sokolowski,

5 Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology,* pág. 21.
6 Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology,* pág. 4.
7 Stein, E. *Sobre el problema de la empatía,* Trotta, Madrid 2004, pág. 45.

> "la fenomenología insiste en que la identidad e inteligibilidad están en las cosas y que nosotros somos aquellos ante los cuales tales identidades e inteligibilidades son dadas. Podemos evidenciar el modo en el que las cosas son. Cuando hacemos esto, descubrimos objetos, pero también nos descubrimos a nosotros mismos, precisamente como *datives of disclosure*, como aquellos a los cuales las cosas aparecen"[8].

Después de este largo "rodeo" en el cual he pretendido presentar la interpretación de la filosofía fenomenológica que a mí me parece más plausible, quisiera referirme a los rasgos fundamentales de lo que podría denominarse un *rendimiento teológico* de la fenomenología entendida de la forma que he venido exponiendo. Me refiero a lo que Robert Sokolowski ha indicado con la expresión "Teología de la manifestación" (*Theology of Disclosure)*. En conexión con lo que vengo diciendo, este autor ha mostrado la posibilidad de utilizar los recursos proporcionados por la fenomenología para examinar las "apariencias" y modos de manifestación de lo que, en un sentido muy amplio, podrían denominarse las *cosas cristianas*[9].

Son básicamente tres las obras en las que Sokolowski se refiere a la *Theology of Disclosure*: un libro publicado en 1994 dedicado, en sentido propio, a la Eucaristía, y que lleva por título *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure* y dos recopilaciones de artículos: una de ellas de 1995 que lleva por título *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology* y, más recientemente, en 2006, *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person.* Aunque la mayoría de estos artículos son concebidos como "ejercicios" de la *Theology of Disclosure*, hay algunas partes en las que se reflexiona directamente sobre este tipo de teología. Por lo que respecta a su interpretación de la fenomenología como método que pone en conexión el aparecer con el ser, esta se encuentra en sus obras de carácter fenomenológico, fundamentalmente, en sus *Husserlian Meditations: How Words Present Things* (1974) y en *Introduction to Phenomenology* (2000).

A fin de presentar los rasgos generales de este modo de comprender la teología, quisiera referirme a cuatro puntos:

(a) La *Theology of Disclosure* como un modo de pensamiento teológico entre la teología positiva y la teología especulativa.

(b) Las diferencias puestas de manifiesto por la *Theology of Disclosure* son diferencias genuinas, objetivas y no meramente psicológicas.

---

8 Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology*, pág. 4.

9 Sokolowski, R., *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, pág. 36.

(c) En la *Theology of Disclosure* aparecen algunos de los temas fundamentales de la filosofía fenomenológica.

(d) La *Theology of Disclosure* como una forma apropiada de teología para nuestro tiempo.

La Theology of Disclosure como un modo de pensamiento teológico entre la teología positiva y la teología especulativa

Según Sokolowski, las teologías positiva y especulativa ejemplifican dos modos de comprender la fe que, a su vez, han de ser distinguidos del magisterio de la Iglesia. Persiguiendo esta comprensión, ambas formas de teología hacen uso de la razón humana, pero cada una lo hace de diferente forma. Así, la teología positiva intenta mostrar cómo los artículos de fe se encuentran y desarrollan en la Escritura y en la Tradición. Igualmente, intenta formular las verdades de la Revelación en un lenguaje contemporáneo, estudia la Biblia, los Padres de la Iglesia, el Magisterio pontificio, la liturgia, la historia de la Iglesia, etc., en cuanto formas históricas en las que las verdades de la fe han sido reveladas, confirmadas y transmitidas.

Por su parte, la teología especulativa intenta proporcionar una comprensión de estas verdades usando distinciones, definiciones, explicaciones, analogías, etc. Tiene que ver con las "realidades" que nos han sido presentadas en la Revelación. En este sentido, la teología especulativa reflexiona sobre Dios, su naturaleza divina y atributos y sus acciones en el mundo. Estudia también al ser humano, la responsabilidad, la sociedad, el lenguaje humano, el tiempo, la materia y la vida en relación a Dios.

La *Theology of Disclosure* es un tipo de teología que está, por así decir, a caballo entre la teología positiva y la teología especulativa. Su tarea es "describir cómo las cosas cristianas, enseñadas por la Iglesia y estudiadas por la teología especulativa, vienen a la luz"[10]. Dicho con otras palabras, esta forma de teología explica cómo el misterio cristiano se manifiesta analizando las estructuras de tal manifestación.

Aquí nos encontramos, pues, con una distinción entre una teología dirigida a las "cosas" creídas en la fe cristiana y una teología que reflexiona sobre el modo en que tales cosas son *manifestadas*[11]. La *Theology of Disclosure* toma en serio las apariencias por medio de las cuales se dan las cosas cristianas. A partir de estas apariencias o modos de darse, esta forma de teología extrae conclusiones acerca del carácter de estas cosas y de los modos en que estas pueden ser distinguidas de otras cosas[12]. En un primer

10 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* pág. 4.
11 Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology,* pág. 99.
12 Wright, W. M., "The Theology of Disclosure and Biblical Exegesis", pág. 397.

momento, podría aparecer que las tareas de la *Theology of Disclosure* y de la teología positiva son las mismas, puesto que esta última se ocupa de cómo los elementos de la fe se manifiestan en acontecimientos históricos, en declaraciones, documentos, etc. Sin embargo, mientras que la teología histórica examina hechos, la *Theology of Disclosure* examina estructuras de *manifestación*. Como señala el propio Sokolowski:

"En esta nueva dimensión del pensamiento teológico intentamos determinar cómo el bien teológico viene a la luz (...). Pensamos acerca de cómo Dios es presentado o manifestado (*disclosed*) como Aquel hacia el cual nuestra fe, esperanza y caridad están dirigidas. Tal modo de pensar puede ser denominado *theology teología de la manifestación* en contraste con la teología de las cosas cristianas o de las realidades cristianas (...) Ciertamente, seguimos ocupados de las cosas cristianas (*Christian things*), pero ahora volvemos nuestra atención al modo en el cual éstas se manifiestan"[13].

Las diferencias puestas de manifiesto por la Theology of Disclosure son diferencias genuinas, objetivas y no meramente psicológicas

Robert Sokolowski señala, también, que una consideración apresurada de la *Theology of Disclosure* podría llevar a pensar que, en última instancia, se trata de un tipo de psicología, de una psicología de la experiencia religiosa cristiana. Ahora bien, si se pensara así, se estaría defendiendo una suerte de psicologismo, lo cual implicaría que esta forma de teología no tendría nada que ver con las realidades cristianas mismas, sino tan sólo con ciertos estados psicológicos subjetivos[14].

Sin embargo, la *Theology of Disclosure* no tiene como fin informar acerca de cómo las personas experimentan o "sienten" su fe. De lo que se trata, más bien, es de examinar el modo en el que las "cosas" de la fe se dan[15], de poner los recursos de la fenomenología al servicio de la teología, reflexionando sobre el modo en el que la luz de la Revelación hace aparecer las diversas verdades de la fe a aquellos que las reciben y cómo esta ilumina la presencia y acción en el mundo de un Dios que es enteramente otro que el mundo que libremente ha creado.

Lo dicho anteriormente va de la mano de la idea de que hay necesidades no sólo en el ámbito de las cosas, sino también en los modos en que estas cosas han de aparecer. Estos modos pueden parecer separables de las cosas que aparecen, pero este no es el caso. Si las cosas están presentes o ausentes en ciertos modos, es porque existen de un cierto modo. Por consiguiente, la teología de la *manifestación* tiene que ser desarrollada en tándem con la teología de las cosas cristianas.

13 Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology,* pág. 92.
14 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* págs. 8-9.
15 Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology,* pág. 97.

Sokolowski ofrece varios ejemplos para mostrar el carácter real y no subjetivo de estas diferencias. Estos ejemplos constituyen, a la vez, "ejercicios" de la *Theology of Disclosure*. Me referiré brevemente tan sólo a uno de ellos:

El tratamiento de la Eucaristía en el libro *Eucharistic Presence* constituye un ejemplo del tipo de pensamiento característico de la *Theology of Disclosure*. Sokolowski recuerda cómo en la Eucaristía tiene lugar el mismo sacrificio ofrecido por Cristo en la cruz. Sin embargo, la celebración eucarística y la muerte de Cristo en la cruz son dos acontecimientos históricamente diferentes. ¿Cómo puede una misma "acción" redentora tener lugar en diferentes tiempos y lugares? Como este autor pone de manifiesto, un nuevo sentido de identidad y diferencia está aquí en cuestión, un sentido diferente de las identidades y diferencias en nuestras experiencias ordinarias.

A fin de aclarar este nuevo sentido, Sokolowski parte del análisis de las perspectivas desde las cuales la celebración eucarística presenta el sacrificio de Cristo. Así, la mayor parte de las oraciones que el sacerdote pronuncia durante la Misa son hechas en la primera persona del plural. Habla, por tanto, en nombre de los asistentes a la Misa y, en definitiva, de la Iglesia toda. Sin embargo, en el punto central de la plegaria eucarística y en el contexto de la referencia a la Última Cena, el celebrante pasa a hablar en primera persona del singular reproduciendo las palabras de Cristo al consagrar el pan y el vino[16]. Este cambio de persona no es un mero cambio gramatical, sino que expresa un cambio en la intencionalidad y en la *manifestación*. Las palabras pronunciadas y las acciones realizadas por el sacerdote durante el momento de la consagración eucarística apuntan a la identificación del sacrificio de la Misa con el sacrificio de Cristo en la cruz. Esta identificación es, como veíamos, puesta de manifiesto por el uso de la primera persona del singular por parte del sacerdote durante la consagración. A diferencia de lo que sucede en el sacramento del bautismo o en el de la penitencia en los cuales el ministro dice "Yo te bautizo" o "yo te absuelvo de tus pecados", en la Eucaristía el "mi" pronunciado en las palabras de la consagración es el usado por Cristo y que es reproducido por el sacerdote. En este punto, Sokolowski cita a Santo Tomás, el cual afirmaba que en la Eucaristía el sacerdote no hace otra cosa sino proferir las palabras de Cristo[17].

Como señala Sokolowski,

> "En las palabras usadas por la encíclica *Mediator Dei* y tomadas de San Juan Crisóstomo, el sacerdote 'presta su lengua y da sus manos' a Cristo: su lengua permite que las palabras de Cristo sean pronunciadas de nuevo y sus manos permiten que el gesto de Cristo de tomar el pan y el vino

16 "Tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros" y „tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía."

17 *Summa theologiae*, III, q. 78, art. 1 resp.

> sea realizado de nuevo. El gesto del sacerdote es análogo a la cita de las palabras: es un tipo de reproducción del movimiento corporal. Citar las palabras y reproducir el gesto permite a las cosas que se toman y de las que se habla –el pan y el vino– ser igual en sustancia (*to become the same in substance*) que aquellas que fueron tomadas por el Señor"[18].

En resumen, lo que en la Eucaristía el sacerdote hace y dice no es una representación teatral (*theatrical depiction*) de lo que Cristo dijo e hizo durante la Última Cena, sino una reproducción (*quotation*) de sus gestos y palabras[19]. La diferencia entre representar (*depicting*) y reproducir (*quoting*) no es sólo una cuestión que tenga que ver con la intención del celebrante, algo que surja en su mente, sino que es una diferencia real, genuina.

Es, por tanto, la naturaleza del rito lo que determina lo que el celebrante dice y hace, no lo que tenga *in mente*. Lo que de todos estos análisis nos interesa destacar es que (a) los cambios en las formas verbales que se producen durante las oraciones pronunciadas por el sacerdote indican cambios en la intencionalidad y (b) que la diferencia entre representar y reproducir es una diferencia fenomenológica, una diferencia, genuina, "objetiva". Es de este tipo de diferencias de las que se ocupa la *Theology of Disclosure.*

En la Theology of Disclosure aparecen algunos de los temas fundamentales de la filosofía fenomenológica como, por ejemplo, presencia, ausencia, mundo, símbolo, etc.

Como venimos comentando, son muchos los temas que pueden ser explorados por ese modo de pensamiento teológico que es la *Theology of Disclosure*. Estos van desde el modo en el que el lenguaje opera en las Escrituras y en los sacramentos, el modo en el que la conducta específicamente cristiana difiere de la simple conducta ética hasta, por ejemplo, el sacrificio de Cristo en el Calvario y la reproducción del mismo durante la celebración de la Eucaristía. Uno de los aspectos, a mi juicio, más interesantes de la *Theology of Disclosure* es el haber puesto de manifiesto cómo el examen de las distintas formas en que las "cosas cristianas" vienen a la luz ayuda a revelar su naturaleza y a que tengamos más claridad sobre lo que son. En este orden de cosas, conceptos que en la filosofía fenomenológica desempeñan un papel

18 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* pág. 15.

19 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* pág. 175. "El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía son, pues, un *único sacrificio*: 'Es una y la misma víctima, que se ofrece ahora por el ministerio de los sacerdotes, que se ofreció a sí misma entonces sobre la cruz. Sólo difiere la manera de ofrecer': (Cc. de Trento, Sess. 22a., Doctrina de ss. Missae sacrificio, c. 2: DS 1743) 'Y puesto que en este divino sacrificio que se realiza en la Misa, se contiene e inmola incruentamente el mismo Cristo que en el altar de la cruz se ofreció a sí mismo una vez de modo cruento;...este sacrificio [es] verdaderamente propiciatorio' (Ibíd)" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1367).

fundamental también lo desempeñan en esta suerte de teología "fenomenológica". Me refiero a conceptos como presencia, ausencia, mundo, símbolo, etc.

Así, para este modo de teología es muy importante lo que Sokolowski llama la "distinción cristiana entre Dios y el mundo"[20]. Esta distinción comprende a Dios como creador trascendente, radicalmente otro que la creación. Dios existe completamente con independencia del mundo y no necesita del mundo para ser Dios. Esto significa, lógicamente, que el mundo es radicalmente contingente y que la existencia de todo depende de la libre elección de Dios[21].

Según nuestro autor, la distinción cristiana entre Dios y el mundo constituye el contexto de todo el pensamiento teológico. Esta distinción requiere que las categorías del lenguaje y del pensamiento aplicadas al mundo no se apliquen sin más a Dios. Estas tienen que ser modificadas a la luz de esta distinción a fin de resistir la tentación de concebir a Dios como una cosa entre las cosas. En este contexto, la *Theology of Disclosure* considera los modos propios de darse de las realidades sagradas a diferencia del modo en el que se dan las cosas del mundo.

Por lo que se refiere a otro concepto de relevancia fenomenológica, especialmente importante en este contexto, a saber, el concepto de ausencia, Sokolowski escribe lo siguiente:

> "Un nuevo tipo de ausencia (ausencia en la fe), una expectativa de un nuevo tipo (la esperanza) y una nueva posibilidad de identificación (en la caridad) son posibles. Son análogas a las ausencias, presencias e identificaciones que ocurren cuando tratamos con el mundo. La presencia, la ausencia y la identidad cristianas son temas de la *theology of disclosure* al igual que lo son sus formas de diferenciación de las formas de presentación que tienen lugar en el mundo. Estas son algunas de las cuestiones positivas sobre las que pensar en el marco de una fe que busca una comprensión adecuada de nuestro tiempo"[22].

La Theology of Disclosure como una forma apropiada de teología para nuestro tiempo

Como mencionaba antes, algunos desarrollos de la Modernidad, al considerar que las apariencias de las cosas son meros impactos psicológicos en el sujeto, han tendido a aislar al hombre del resto del mundo y a, en cierto modo, "enclaustrarlo" en la inmanencia de su conciencia.

---

20 Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology,* págs. 8-10, 31-40; Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* págs. 37-54.

21 Wright, W. M., "The Theology of Disclosure and Biblical Exegesis", págs. 398-399.

22 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* pág. 195.

En este orden de cosas, Sokolowski piensa que la *Theology of Disclosure* ofrece un modo de apropiación de la Modernidad y no simplemente de evadirse de ella recurriendo a una forma premoderna de pensamiento[23]. Con ayuda del pensamiento de Husserl, trata de, por un lado, tomar los, evidentemente, muchos aspectos positivos de la Modernidad y, por otro, rechazar las distorsiones de esta.

Relacionado con esto, una consideración de la cuestión de las apariencias y de su estatuto ontológico es hoy día, piensa Sokolowski –y, modestamente, el que escribe estas líneas–, especialmente importante y urgente. Ello no sólo por las razones que acabo de mencionar, a saber, a fin de superar el prejuicio de considerar las apariencias como meros impactos psicológicos o subjetivos, sino por razón de la conversión de las apariencias en una cuestión moral y cultural[24].

En la época en la que vivimos y en virtud de las nuevas tecnologías, las imágenes y las palabras han proliferado en los diversos medios de comunicación y de transmisión de datos. Reconociendo el enorme progreso que estos desarrollos han supuesto en la historia de la humanidad, Sokolowski señala un punto que, a mi juicio, cobra hoy día especial importancia. De algún modo, en nuestros días asistimos a una proliferación tal de imágenes y palabras que algunas personas se inclinan a pensar que no hay nada además de ellas. De esta forma, piensa Sokolowski, asistimos a una época en la que, en gran parte, nuestras actitudes morales ya no están influenciadas por personas que conocemos nosotros mismos, sino por gentes que viven lejos de nosotros y que no conocemos personalmente. De alguna forma, asistimos a una fabricación global de apariencias en la que se consuma el divorcio entre las apariencias y el ser.

En esta situación moral nuestro autor considera que pensar acerca de las apariencias tiene mucho más que un interés meramente académico. Hoy es necesario mostrar que en las apariencias que se nos dan se manifiestan seres, que no son meras apariencias, sino que hay "cosas" que se dan en ellas. "Estas cosas tienen formas y naturalezas que nos aparecen cuando pensamos en lo que percibimos"[25].

En conexión con lo anterior –y en una observación, a mi juicio, muy aguda– Sokolowski advierte contra un peligro de esta proliferación artificial de imágenes: "Podemos ser arrebatados por la idea de que podemos cambiar el modo en el que el mundo es cambiando simplemente nuestras palabras e imágenes"[26]. Urge, pues, recobrar la idea de la pertenencia recíproca apariencias-ser.

Por último, otro de los aspectos que ponen de manifiesto que la *Theology of Disclosure* es no sólo una forma apropiada de teología para nuestro tiempo, sino

23 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* pág. 179.
24 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* págs. 186-189.
25 Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure,* pág. 189.
26 Ibíd.

también para la vivencia de la fe cristiana en cualquier tiempo, tiene que ver con la antes mencionada distinción cristiana, a saber, la existente entre Dios y el mundo. Quisiera terminar dejando de nuevo la palabra a Sokolowski:

> "La *Theology of Disclosure* preserva el carácter distintivo de la fe cristiana. Nos previene de igualar la presencia de Dios con otro tipo de presencias mundanas, sea la de las sustancias mundanas o la de cosas como el Uno platónico. En esta prevención aumenta nuestra fe y permite a ésta destacarse más intensamente en sí mismas. De este modo, la *Theology of Disclosure* puede relacionarse no sólo con la teología de las cosas cristianas, sino también con la vida inmediata de la fe cristiana"[27].

27 Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, págs. 101-102)

Bibliografía general

Allison, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Alhéus, K., *Kant und Scheler*, Bouvier Verlag, Bonn, 1981.

Aristóteles, *Ética Eudemia,* Traducción del griego y notas: Julio Pallí Bonet. Introducción: Emilio Lledó Íñigo, Editorial: Gredos. Madrid, 1985.

Balthasar, Hans Urs von, *Glaubhaft ist nur Liebe,* 3. Auslage, Johannes Verlag, Einsiedeln 1996 (*Sólo el amor es digno de fe*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006).

Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.

Bernet, R., "Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl" en Lohmar, D., Fonfara, D. (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie,* Springer 206, págs. 38–53.

Besa Bandeira, B., *Prolegómenos para un estudio de la compasión.* Tesis de Licenciatura. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, 2012.

Bianchi, I.A., *Etica husserliana. Studio sui manuscritti inediti degli anni 1920-1934,* Franco Agnelli, Milano, 1999.

Biemel, W., "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl" en *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont.* Versión castellana supervisada por Guillermo Maci, Paidós, Buenos Aires, 1968, págs. 35-57.

Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.* Hrsg. von O. Kraus, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969. Unveränderter Nachdruck der vierten Auflage von 1955. (*El origen del conocimiento moral*, estudio preliminar de Juan Miguel Palacios, Madrid, Tecnos 2002).

Buytendijk, F., *El dolor*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Crespo, M., La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la antropología integral de Dietrich von Hildebrand" en Sellés, J.F. (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre y H. Arendt.* Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, Pamplona, 2003, págs. 45-59.

Crespo, M., "En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal" in *Anuario Filosófico*, XXVIII/1, Pamplona, 1995, págs. 143-156.

CRESPO, M., "Fundamentos de una teoría fenomenológico-realista del juicio" en: *Anuario Humanitas*, Monterrey, 1998, págs. 93-130.

CRESPO, M., *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios*. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, 2001.

CRESPO, M., *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*. Carl Winter Verlag, Heidelberg 2002 (*El perdón. Una investigación filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2004).

CRESPO, M., "¿Hay una teoría no idealista de la constitución?" *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, Vol. 65 (2009), págs. 105-114.

CROSBY, J., "Max Scheler on the Moral and Religious Solidarity of Persons" in *Personalist Papers*. The Catholic University of America Press, Washington 2004, págs. 174-193.

DEODATI, M., "Intenzionalità emotiva e valore in Husserl" en *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* (on line), anno 6: http://mondodomani.org/dialegesthai/mde01.htm#par5, 2004.

DOWNIE, R.S., "Forgiveness", *Philosophical Quarterly*, 15 (April 1965).

EISLER, R., *Kant Lexikon*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1989.

FERRER, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, Segunda edición, Editorial Moralea, Albacete, 2002.

FINK E., "Die Spätsphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", in BREDA, H.I. van (ed.), *Edmund Husserl 1859-1959* (Phaenomenologica, IV), Nijhoff, den Haag, 1959, págs. 99-115.

FITZGIBBONS, R., "Anger and the Healing Power of Forgiveness: A Psychiatrist View" in: ENRIGHT, R.D. and NORTH, J., *Exploring Forgiveness*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1998.

FRANKL, V., *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona, Herder, 1987.

GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2005.

GARCÍA STEVENSON, C., *Afectividad y libertad. Un estudio desde el pensamiento fenomenológico de Max Scheler y Dietrich von Hildebrand*. Tesis de Licenciatura. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, 2011.

HABER, J. G., *Forgiveness,* Rowman and Littlefield Publishers, Inc., Savage, Maryland, 1991.

HAMPTON, J., "Forgiveness, resentment and hatred" in: Murphy, J. and Hampton, J., *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

HILDEBRAND, D.v., *Das Wesen der Liebe,* Gesammelte Werke III, Kohlhammer, Stuttgart, 1971.

HILDEBRAND, D.v., *Ética*. Trad. J.J. García Norro, Ediciones Encuentro. Madrid, 1983.

HILDEBRAND, D.v., *Liturgie und Persönlichkeit*, Eos Verlag, Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien, 1989.

HILDEBRAND, D.v., *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchung über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Gesammelte Werke, Bd. IV, Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1975, pág. 99.

HILDEBRAND, D.v., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1922 (*Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Trad. J.M. Palacios, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006).

HOLMGREN M., Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No 4, October 1993.

HORSBRUGH, H. J. N. "Forgiveness", in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. IV, N° 2 (December 1974).

HUSSERL, E., *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Mit ergänzenden Texten. Herausgegeben von T. Nenon und H.R. Sepp, *Husserliana* (en adelante *Hua*) XXV, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1997.

HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker. *Hua* XXXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. v. Walter Biemel. Martinus Nijhoff Publishers, Hua III/1, Der Haag, 1950.

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hua V, Hrsg. v. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1952, pág. 39ss. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. de L.E. González. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2000.

HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Hrsg. v. W. Biemel, 2. Auflage, Hua VI, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Hrsg. von Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922, Martinus Nijhoff, The Hague 1984, Hua XIX/1).

HUSSERL, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Hrsg. v. Ullrich Melle, Kluwer Academic Publishers, Der Haag, 1988.

HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, hrsg. von Iso Kern, *Hua* XIII, Martinus Nijhoff, Der Haag, 1973.

HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. *Zweiter Teil:* 1921-1928. Hrsg. von Iso Kern., Hua XIV, Martinus Nijhoff, Der Haag 1973.

HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von Iso Kern., *Hua* XV, Martinus Nijhoff, Der Haag, 1973.

HUSSERL, E., Manuscritos inéditos: Ms. A V 21, Ms. A VI 12 I, A VI 30, A VI 45, A VI 12 I, Ms A VI 30, Ms. A VI 12 I, Ms. A VI 8 I, Ms. B I 21, E III 9, Ms. F I 24.

INGARDEN, R., *Sobre la responsabilidad: sus fundamentos ónticos,* 2a ed., Caparrós, Madrid, 2001.

IRIBARNE, J., *De la ética a la metafísica*, Ediciones San Pablo, Bogotá, 2007.

JACOBI, A., *Wild Justice: The Evolution of Revenge,* Harper & Row, New York ,1983.

JAMPOLSKY, G.G. *Verzeihen ist die größte Heilung*, Integral Verlag, Munich 2002, pág 60.

JUAN PABLO II, *Carta apóstolica Salvifici Doloris del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos, sacerdotes, familias religiosas y fieles de la Iglesia Católica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano,* Salesiana, Santiago, 1987.

JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Panitentia, exhortación apostólica post-sinodal* Reconciliatio et paenitentia *de Juan Pablo II al episcopadoal clero y a los fieles sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la iglesia hoy, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1984.*

KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007 (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. de M. García Morente, opuscula philosophica, 18, Ediciones Encuentro, Madrid, 2003).

KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak.V, p. 124 (*Crítica de la razón práctica*, Trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 207).

KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth. 2004, (*La religión dentro de los límites de la mera razón.* Trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1969).

KOLNAI, A., "Forgiveness" in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1973-1974): 91-105.

LAI, SHEN-CHON, *Gesinnung und Normenbegründung. Kants Gesinnungsethik in der modernen Diskussion*, Deutsche Hochschuledition, Band 71, Ars Una, Neuried, 1998.

LE BRETON, D., *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, pág. 94.

LIPPS, T., *Leitfaden der Psychologie*, Wilhem Engelmann, Leipzig, 1906.

MELLE, U., "Einleitung des Herausgebers" en Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914),* Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1988 (*Hua* XXVIII).

MELLE, U., "Husserls personalistische Ethik", en: Centi, B. / Gigliotti, G., *Fenomenologia della ragion pratica. L'Etica di Edmund Husserl, Quaderni di Filosofia 2*, Bibliopolis, Napoli, 2004, p. 327-356.

MELLE, U., "Objektivierende und Nicht-Objektivierende Akte" en: Ijsseling, S., (hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 1990, págs. 35-49.

MURPHY, J., "Forgiveness and Resentment", in: MURPHY, J. und HAMPTON, J. *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

NICOLETTI, M., "Schelers Solidaritätsprinzip im Kontext einer politisch-theologischen Begriffgeschichte" in BERMES, C., HENCKMANN, W., LEONARDY, H., (Hrsg.) *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Königshaus & Neumann, Wüzburg, 2006, págs. 107-121.

OLIVOS HUNEUS, M.P., *La ceguera ante el valor moral, con especial consideración de la educación, la formación y el seguimiento como posibles soluciones a ella. Una aproximación a las teorías éticas de Max Scheler y Dietrich von Hildebrand.* Tesis de Licenciatura. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2011.

PALACIOS, J.M., *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.

PALACIOS, J.M., "Preferir y elegir en la ética de Max Scheler", en *Revista de Occidente*, N°250, Marzo 2002.

PALACIOS GONZÁLEZ, F.J., *La idea de la axiología formal en las lecciones de ética y teoría del valor de Edmund Husserl.* Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1995.

PFÄNDER, A. *Zur Psychologie der Gesinnungen,* I en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* In Gemeinschaft mit Oskar Beckar (Freiburg), Moritz Geiger (München), Martin Heidegger (Freiburg), Alexander Pfänder (München), Adolf Reinach (Göttingen), Max Scheler (Berlin), herausgegeben von E. Husserl. Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag , I. Band, 1913. Zur Psychologie der Gesinnungen, II, en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III. Band, 1916.

RATZINGER, J. /Flores d'Arcais, P., *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, 2006.

REINACH, A., *Los fundamentos a priori del Derecho civil.* Edición, traducción y estudio preliminar de M. Crespo. Editorial Comares. Granada, 2010.

REINACH, A., *Teoría del juicio negativo.* Trad. M. Crespo, Excerpta Philosophica. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Madrid, 1998.

REINACH, A., *Über Phänomenologie*, en *Sämtliche Werke: Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, ed. Karl Schuhmann and Barry Smith, Munich: Philosophia-Verlag. (*Introducción a la fenomenología.* Trad. de R. Rovira, Encuentro, 1986).

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Colección Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2006.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler", *Scripta Theologica* 39 (2007/2).

SANTANA, S., "Forgiveness is a way to find personal and perhaps global peace" in: *The Sun*, 20.07.2003, Bremerton, USA (http://www.thesunlink.com/redesign/2003-07-20/features/religion/206845.shtml).

SCHELER, M., "Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien" in: *Gesammelte Werke*, Band I, Frühe Schriften, Hrsg. v. Maria Scheler und Manfred Frings, Francke Verlag, Bern, 1971, págs. 9-159.

SCHELER, M., Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt", in *Gesammelte Werke*, V, 5. Auf . Francke-Verlag, Bern/München, 1954.

SCHELER, M., "Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart" en *Gesammelte Werke*. Band I: Frühe Schriften (ed.cit).

SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1921). Vierte, durgesehene und verbesserte Auflage herausgegeben von Manfred S. Frings. Bonn, Bouvier Verlag 1954. (Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada. Madrid, Caparrós Editores, 2001).

SCHELER, M., "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas" in *Gesammelte Werke*, V, 5. Auf. Francke-Verlag, Bern/München, 1954.

SCHELER, M.,"Logik I" (1905/1906) in: *Gesammelte Werke*, Band V, Schriften aus dem Nachlass, Varia I. Hrs. V. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, págs. 9-256.

SCHELER, Max, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" (1913-14) en: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: 1957, 3. Aufl. Bouvier-Verlag, Bonn 1986. ("Fenomenología y teoría del conocimiento" en SCHELER, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)*, Trad. de S. Sánchez-Migallón, Ediciones Encuentro, Madrid, 2011.

SCHELER, M.,"Reue und Wiedergeburt", en *Vom Ewigen in Menschen*, ed. cit., págs. 51-52; *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Trad. de S. Sánchez-Migallón, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008).

SCHELER, M., *Vom Ewigen in Menschen*, Gesammelte Werke, Bd. 5. Vierte durchgesehene Auflage. Hreausgegeben von Maria Scheler, Fancke Verlag, Bern 1954, págs. 355-401: "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas" en SCHELER, M., *Vom Ewigen in Menschen*, ed. Cit., págs. 403-447.

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke, Band 7. Herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2005. (*Esencia y formas de la simpatía*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005).

K. SCHUHMANN, *Husserl y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

SCHLOSSBERGER, M., *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Akademie Verlag, Berlin, 2005.

SEIFERT, J., "El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos" en: SARMIENTO, A., MOLINA, E., QUIRÓS, A., PEÍACOBA, J. y ENÉRIZ, J., *El primado de la persona en la moral contemporánea.* XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 17-19 de abril de 1996). Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, págs. 33-61.

SEIFERT, J., "Max Schelers Denken über Frieden und Solidarität" in Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H., (Hrsg.) *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Königshause & Neumann, Wüzburg, 2006, págs. 87 -106.

SEIFERT, J. *What is Life?* Rodopi, Amsterdam, 1997

SPADER, P. H., *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development and Promise.* Fordham University Press, New York, 2002.

SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* Third revised and enlarged edition. With the collaboration of Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1982.

SELLÉS, J.F. (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre y H. Arendt.* Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, Pamplona, 2003.

SEPP, H. R., "La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico" en *Anuario Filosófico,* 1998 (31).

SERRANO DE HARO, A., "Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor" en GARCÍA-BARÓ, M., VILLAR, A., (coord.), *Pensar la compasión.* Reflexiones Comillas, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008, págs. 161-172.

SNOW, N. E., "Self-forgiveness" in: *The Journal of Value Inquiry*, 27 (1) (January 1993).

SOKOLOWSKI, R., *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person,* The Catholic University of America Press, Washington D.C 2006, pág. 36.

SOKOLOWSKI, R *Husserlian Meditations: How Words Present Thing*, Northwestern University Press, Evanston, 1974.

SOKOLOWSKI, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure.* CUA Press, 1994.

SOKOLOWSKI, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology,* The Catholic University of America Press. Washington D.C., 1995.

SOKOLOWSKI, R. *Introduction to Phenomenology,* Cambridge University Press, New York, 2000.

STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía.* Trad. de J.L. Caballero Bono, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

STEIN, E., *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. Edith Stein Werke, VI, Nauwelaerts, Louvain, 1962.

SVERDLIK, S., "Collective Responsibility" in: *Philosophical Studies* 51 (1987), págs. 61-76.

TERUEL, P. J., "Edith Stein y el problema de la *Konstitution*" en *Diálogo Filosófico* 58 (2004), págs. 79-96.

TRINCIA, F.S., "The Ethical Imperative in Edmund Husserl" en Husserl Studies (2007), Volume: 23, Issue: 3.

VARGAS BEJARANO, J.C., "La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la 'renovación' y ética personal" en *Estudios filosóficos*, n° 36, agosto de 2007, Universidad de Antioquía, págs. 61-93.

VENDRELL FERRÁN, I., *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Akademie Verlag. Berlin, 2008.

VOIGTLÄNDER, E., "Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen" in HELLER, E. Und Löw, F. (Hrsg), *Neue Münchner philosophische Abhandlungen*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1933, págs. 143-164.

VONGEHR, T., "Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins", en CENTI/GIGLIOTTI, *Fenomenologia della Ragion Pratica. L'Etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, 2004, págs.227-253.

WILLER, J., "Der Bezug auf Husserl im Frühwerk Schelers", in *Kant-Studien*, 72, 1981, págs. 175–185.

WOJTYLA, K., *Persona e atto*. A cura die Giovanni Reale e Tadeusz Styczen, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 1999.

WRIGHT, W. M., "The Theology of Disclosure and Biblical Exegesis", in: *The Thomist, 70*, 2006.

YANGUAS, J.M., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Mariano Crespo (1966) nació en Toledo (España). Estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, donde se doctoró en 1995 con una tesis acerca de la teoría del juicio de Husserl y de sus primeros discípulos. Ha sido profesor de la Universidad San Dámaso y de la Universidad Francisco de Vitoria, ambas de Madrid. De 1995 a 2004 fue profesor de la Internationale Akademie für Philosophie del Principado de Liechtenstein, institución en la que obtuvo la habilitación al profesorado con un escrito sobre el perdón como problema filosófico. Ha sido profesor invitado en distintas universidades europeas y "Visiting Scholar" en los Archivos Husserl de la Universidad Católica de Lovaina. Desde el año 2005 es Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Una cierta tradición filosófica ha considerado que el mundo de lo que muy generalmente podríamos denominar "afectividad" no tiene relevancia ética alguna. Todo aquello que escape al control directo de nuestra voluntad no tendría, propiamente, cabida en la ética. Sin embargo, esta idea es muy engañosa. Lo es porque hay muchos otros aspectos de la vida de las personas que, aunque no tan directamente como las acciones voluntarias, dependen en alguna medida de su libertad. Uno de esos aspectos es la vida afectiva.

Todo lo dicho sustenta la idea básica que ha orientado las investigaciones cuyos resultados aquí se presentan, a saber, razón y amor –en cuanto disposición afectiva fundamental– constituyen los dos motivos éticos fundamentales. La vida ética de las personas no puede consistir simplemente en un esfuerzo por adecuar esta a una serie de principios formales. De la individualidad personal, del centro personal de aquello que nos constituye como personas, surge su tarea moral específica.

Mi peculiaridad personal se expresa, en el sentido más profundo y propio, en el tipo, intensidad y direcciones de mi amor. Amor meus, pondus meus.

EDICIONES UC

CREATIVE COMMONS

ISBN 978-956-14-1266-8
9 789561 412668